

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

Filozofická fakulta

Katedra teorie kultury  
Kulturologie - Obecná teorie a dějiny umění a kultury

Marcela Zoufalá

**Náboženství, gender a kultura**

Vliv autorit ortodoxního judaismu na status židovských žen  
v současném Izraeli

**Religion, Gender, and Culture**

The Influence of Orthodox Judaism Authorities on the Status of  
Jewish Women in Contemporary Israel

Disertační práce

Vedoucí práce: PhDr. Václav Soukup, CSc.

2010

Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracovala samostatně, s využitím uvedených pramenů a literatury.

Marcela Zoufalá

**Na tomto místě bych ráda poděkovala vedoucímu práce PhDr. Václavu Soukupovi, CSc. za cenné inspirativní rady a připomínky k této práci.**

**Tato disertační práce vznikla za finanční podpory *Sasakawa Young Leaders Fellowship Fund*.**

## **ABSTRAKT**

Předmětem práce je empiricko-teoretická analýza socio-kulturních regulativů a idejí, jejichž prostřednictvím náboženské autority ortodoxního judaismu ovlivňují status žen v současné izraelské společnosti. Teoretická část práce stručně mapuje učení judaismu a od jeho počátků do současnosti a akcentuje historické události, které výrazně zasáhly do jeho vývoje.

Zvláštní pozornost je dále věnována genderově senzitivním oblastem, jako je manželství a rozvod, regulace porodnosti, umělé přerušování těhotenství, asistovaná reprodukce a ordinace žen rabínkami, prizmatem rabínského a ortodoxního judaismu. Zohledněna je aplikace rabínských stanovisek v praxi i současné přístupy židovské bioetiky. Teoretická část je završena shrnutím kontroverzních okruhů ve vztahu židovského náboženského práva a Státu Izrael s přihlédnutím k aktuálnímu postavení žen v izraelské společnosti.

Empirická část zpracovává 10 měsíční socio-kulturní antropologický výzkum realizovaný v roce 2008/2009 na území Izraele. Konceptuální rámec kvalitativního terénního výzkumu tvořily postuláty narativní etnografie. Užitou metodou sběru dat byla především observace, rozhovory a rozbor tištěných a elektronických zdrojů. Veškerá sebraná data byla zpracována pomocí metody analytické indukce. Teoretická saturace výzkumu nastala přibližně po 15 rozhovorech s respondenty a 22 diskuzích s informátory. Kontakty s respondenty byly často navazovány prostřednictvím tzv. techniky sněhové koule. Užitým typem byl epizodický rozhovor, tedy varianta na pomezí narativního rozhovoru a rozhovoru s návodem. Rozhovory byly interpretovány v souladu s hermeneuticko-narativním přístupem. V rámci empirické části je dále zařazena narativní etnografická zpráva. Zpráva analyzuje socio-kulturní realie současné izraelské společnosti z kulturologické perspektivy. Tato narativní etnografická zpráva spolu s interpretacemi rozhovorů tvoří hlavní výstupy předložené práce.

**Klíčová slova:** judaismus, ženy, bioetika, Izrael, antropologický terénní výzkum, etnografie, vyprávění



## **ABSTRACT**

The subject of this thesis is the empirical-theoretical analysis of socio-cultural regulators and ideas by which the orthodox Judaic religious authorities influence the status of women in contemporary Israeli society.

The concept of the theoretical part briefly surveys the teaching of Judaism from its origin to the present and emphasizes historic events distinctively affecting its development. Special attention is paid to gender-sensitive topics such as marriage and divorce, birth control, induced abortion (interruption), assisted reproduction and the ordination of women as rabbis, from the standpoint of rabbinical and orthodox Judaism. The rabbinical opinion is related to its application in praxis, furthermore the contemporary approaches of Jewish bioethics are considered. Theoretical part concludes with a short overview of controversies between the Jewish religious law and The State of Israel with regards to current women's social position.

The Empirical part processes socio-cultural anthropological research carried out in Israel for 10 months in the years 2008 – 2009. The conceptual framework of the qualitative field work consisted of narrative ethnography's axioms. The observation, interview and analysis of printed or electronic sources were the main applied methods of data gathering. All collected data was processed by means of analytic induction. The theoretical saturation of research occurred after approximately 15 interviews with respondents and 22 discussions with informants. Contacts with respondents were often established by means of so called snowball sampling technique. Used pattern of interview was an episodic interview which is a border option between a narrative interview and an interview with instruction. The interviews were interpreted in accordance with hermeneutic-narrative approach. The empirical part includes the narrative ethnographic report as well. The report analyses socio-cultural realia of contemporary Israeli society from the culturological perspective. The narrative ethnographic report along with the interview interpretations form the main output of this thesis.

**Key-words:** Judaism, Women, bioethics, Israel, anthropological field-work, ethnography, narrative

## OBSAH

ÚVOD	7
------	---

### I. TEORETICKÁ ČÁST

I.1 Stručný přehled vybraných významných událostí v dějinách judaismu	12
---	----

I. 2 Historický vývoj postojů k problematice partnerství, sexuality a některých genderových témat prizmatem institucí rabínského a ortodoxního judaismu	29
---	----

I. 2. 1 Manželství a rozvod	31
-----------------------------	----

I. 2. 2 Regulace porodnosti	37
-----------------------------	----

I. 2. 3 Umělé přerušování těhotenství	41
---------------------------------------	----

I. 2. 4 Asistovaná reprodukce	45
-------------------------------	----

I. 2. 5 Ordinace žen v judaismu	52
---------------------------------	----

I. 3. Stát a judaismus v Izraeli	58
----------------------------------	----

I. 3. 1. Současná situace žen v Izraeli z genderové perspektivy	64
---	----

### II. EMPIRICKÁ ČÁST

II. 1 Konceptuální rámec kvalitativního výzkumu	69
---	----

II. 2 Užití metody	74
--------------------	----

II. 3 Socio-kulturní rámec sběru dat:	
---------------------------------------	--

Izraelská společnost z kulturologické perspektivy	86
---	----

II. 4 Rozhovory a jejich interpretace	110
---------------------------------------	-----

II. 5 Diskuse	171
---------------	-----

<b>ZÁVĚR</b>	<b>175</b>
<b>LITERATURA</b>	<b>177</b>
<b>SEZNAM PŘÍLOH</b>	<b>191</b>

## ÚVOD

Předložená disertační práce je nazvaná „*Náboženství, gender a kultura – Vliv autorit ortodoxního judaismu na status židovských žen v současném Izraeli*“. Předmětem práce je empiricko-teoretická analýza socio-kulturních regulativů a idejí, jejichž prostřednictvím náboženské autority utváří chování a prožívání žen v moderní izraelské společnosti.

Novodobý Stát Izrael je zemí mnoha realit a současná společenská situace je značně specifická. Mezi hlavními faktory zde vystupuje národnostní a etnická pestrost podpořená neustálým přílivem nových imigrantů, vyhrocené vztahy s většinou arabských zemí blízkovýchodního regionu či sdílení tohoto nevelkého území různými náboženskými systémy, jako nejvýraznější jmenujme – judaismus, křesťanství a islám. Tato práce se z kulturologické perspektivy snaží postihnout subtilní kulturní a společenské procesy a trendy, které v interakci utvářejí jak židovskou *societu* obecně, tak působí na úrovni konkrétního jednotlivce.

Práce se dělí na dvě hlavní, relativně samostatné části. První, teoretická část, si klade za cíl stručně přiblížit judaismus jako myšlenkový systém s důrazem na zásadní události během jeho historického vývoje. Zvláštní pozornost je věnována stanoviskům rabínských autorit k aktuálním a kontroverzním tematickým okruhům jako je manželství a rozvod, regulace porodnosti, interrupce, asistovaná reprodukce a ordinace žen do úřadu rabínek. Základní snahou zde bylo zachytit vzájemné působení fenoménu gender, ve významu kulturní konstrukce, a náboženství, jako významného socio-kulturního imperativu. Teoretická část dále pojednává o komplikovaném vztahu *halachy* a Státu Izrael s přihlédnutím k aktuálnímu postavení žen.

Druhá část, empirického charakteru, představí socio-kulturní antropologický výzkum. Za použití metod kvalitativního šetření, zkoumá soudobou izraelskou společnost a zohledňuje místní i globální specifika, která vedla k nynějšímu *statusu quo*. Zpracování výzkumného celku proběhlo v souladu s relativně novým přístupem tzv. narativní etnografie, který se promítl, jak ve způsobu sběru dat, tak v jejich analýze a interpretaci. Empirická část byla podpořena 10 měsíčním antropologickým terénním výzkumem na území Státu Izrael.

Předložená disertační práce navazuje na práci rigorózní a diplomovou, které obě zpracovávají problematiku genderu a náboženství z kulturologického hlediska. Předchozí práce se však zaměřovaly na římskokatolickou církev, především na její vliv a postuláty působící na ženy v Čechách a Itálii. Původní plán disertační práce tedy na teoretické úrovni předpokládal komparativní analýzu postojů římskokatolické církve a autorit ortodoxního judaismu vzhledem ke zmiňovaným tematickým okruhům. Stěžejní aspirací bylo srovnání těchto konkrétních postojů uvnitř dvou monoteistických systémů majících společné duchovní a myšlenkové kořeny v oblasti Levanty, odkud se dále rozšířily a vytvořily židovsko-křesťanský kulturní okruh. Od tohoto náročného záměru, bylo však v průběhu realizace upuštěno, a to především ve snaze zabránit oploštění a bagatelizaci výkladu doktrín obou náboženství, křesťanství a judaismu. Učení a přístupy římskokatolické církve k jednotlivým tématům byly proto ponechány pouze jako příloha práce informativního rázu.

V následujícím přehledu bude stručně představen obsah jednotlivých kapitol.

První kapitola teoretické části nazvaná **„Stručný přehled vybraných významných událostí v dějinách judaismu“** mapuje historický vývoj náboženského učení judaismu a vymezuje pojmy, které jsou dále užívány v průběhu celé práce. Snahou je alespoň zmínit nejdůležitější písemný odkaz tohoto i dnes stále živého myšlenkového systému, na pozadí komplikované situace Židovstva v diaspoře. Nebylo cílem této práce zkoumat obtížně uchopitelný fenomén židovské identity, přesto jsme se zde pokusili, přinejmenším zhruba vyznačit jeho obrysy.

Druhá kapitola teoretické části s vypovídajícím názvem **„Historický vývoj postojů k problematice partnerství, sexuality a některých genderových témat prizmatem institucí rabínského a ortodoxního judaismu“** se skládá z pěti podkapitol, které se s důrazem na genderové hledisko zaměřují na oblasti aplikace rabínského a ortodoxního judaismu v praxi. První podkapitola **„Manželství a rozvod“** si klade za cíl přiblížit roli ženy v židovské patriarchální rodině, akcentuje důležitost výběru vhodného partnera či zohledňuje společenský postih „zakázaných vztahů“ formou přiřknutí stigmatizujícího statusu (*mamzer*). Pozornost je zde dále věnována formě a způsobu rozvodu, který má v židovské společnosti dodnes pro ženu znevýhodňující charakter (*get, aguna*).

Následující podkapitoly **„Regulace porodnosti“**; **„Umělé přerušení těhotenství“** a **„Asistovaná reprodukce“** výběrově, ve shodě se svými názvy, popisují okruhy zájmu komplexního systému židovské bioetiky. Poslední z celé

frakce, podkapitola „**Ordinace žen v judaismu**“, se zabývá současnými možnostmi a perspektivami věřících židovských žen. Zmiňujeme zde nejen situaci žen, které se cítí povolány k výkonu duchovního úřadu, ale i těch, které se v rámci ortodoxie pokouší o revoluci „zevnitř“, tedy o průnik do světa exkluzivně mužské náboženské praxe. Realitu ortodoxních feministek v Izraeli reprezentuje kauza „Ženy od Zdi“.

Završující kapitola teoretické části „**Stát a judaismus v Izraeli**“ sleduje specifika izraelské demokracie s přihlédnutím k implementaci židovského práva (*halachy*) v rámci legislativního systému. Z tohoto hlediska se zaměřuje na hierarchii a fungování náboženských institucí, školství a armády. Navazující podkapitola „**Současná situace žen v Izraeli z genderové perspektivy**“ se zabývá projevy diskriminace žen v izraelské společnosti a dále popisuje legislativní normy týkající se provádění interrupčních zákroků v praxi.

Předmětem empirické části je zpracování terénního výzkumu realizovaného v roce 2008/2009 v Izraeli a následná analýza a zhodnocení výsledků plynoucích ze sebraných dat. Úvodní kapitola „**Konceptuální rámec kvalitativního výzkumu**“ pojednává především o zvoleném teoretickém zázemí, tedy představuje synkretickou metodu narativní etnografie a přibližuje také její původní kořeny v etnografii a narativním přístupu. Druhá kapitola „**Užité metody**“ zpracovává metodologicky sebraná data a je členěna do následujících oddílů: prostředí; sledování jedinci; metody sběru dat; techniky analýzy; zajištění kvality; změny v plánu výzkumu; etické aspekty. Následuje nosná kapitola s názvem „**Socio-kulturní rámec sběru dat: Izraelská společnost z kulturologické perspektivy**“, která je jedním z výstupů pobytu v terénu. V podobě narativní etnografické zprávy prezentuje data, získaná, jak kontaktem s informátory, tak formou pozorování a snaží se holisticky uchopit mnohotvárnou izraelskou realitu. Kapitola „**Rozhovory a jejich interpretace**“ zahrnuje, jak vybrané rozhovory v plném znění, tak jejich možnou analýzu a interpretaci prizmatem narativního přístupu. Poslední kapitola „**Diskuse**“ stručně shrnuje možné vývojové tendence a směřování izraelské společnosti.

V „**Závěru**“ odpovídáme na výzkumnou otázku a zabýváme se budoucími možnostmi bádání v dané oblasti.

**Transkripční poznámka:** Moderní verze hebrejštiny nedisponuje ustálenou podobou některých výrazů v přepisu do latinské abecedy. V předkládané práci jsme, až na výjimky, zvolili transkripční variantu nabízenou slovníkem *Judaismus od A do Z* (Newman, Sivan, 1992) a pro novodobé výrazy *Judaismus a politika v Izraeli* (Čejka, 2009).

**Poznámka k úpravě textu:** V češtině nepoužívaná či neznámá slova jsou psána kurzívou a jejich překlad či převod do češtiny je označen úvozovkami. Vzali jsme nazřetel, že některá cizí slova byla již běžně přejatá do českého lexika, a proto nebylo třeba je jakkoli zvýrazňovat (např. slovo “šabat” nebo “Aškenáz”). Kurzívou jsou psány i výrazy expresivnějšího ražení.

**Obsahová poznámka:** Tato práce je především zaměřena na judaismus a židovskou společnost v Izraeli. Přesto bylo z hlediska kontextu nevyhnutelné, zohlednit přítomnost dalších náboženství a etnických a národnostních skupin na tomto území. Pokud tedy není v textu blíže upřesněno, je pod pojmem „nábožentví“ chápán judaismus a popisované socio-kulturní atributy se týkají židovské izraelské společnosti.

#### **Seznam užitých zkratk a odkazů na prameny:**

Odkazy na Bibli jsou shodné s ekumenickým překladem Bible.

Gn. Genesis  
Ex. Exodus  
Lv. Leviticus  
Nu. Numeri  
Dt. Deuteronomium

Následují odkazy na pobiblické židovské prameny:

Avot (*Pirkej*) Avot – část traktátu Talmudu s názvem *Nezikin*

Bech. *Bechorot* - traktát Talmudu

Ber. *Berachot* – traktát Talmudu

BM *Bava Mecia* - traktát Talmudu

Git. *Gitin* - traktát Talmudu

Chag. *Chagiga* - traktát Talmudu

Jev. *Jevamot* - traktát Talmudu

Joma *Joma* - traktát Talmudu

Ket. *Ketubot* - traktát Talmudu  
Kid. *Kidušin* - traktát Talmudu  
Men. *Menachot* - traktát Talmudu  
Nid. *Nida* - traktát Talmudu  
Ohol. *Oholot* - traktát Talmudu  
Sanh. *Sanhedrin* - traktát Talmudu  
Sot. *Sota* - traktát Talmudu  
Šab. *Šabat* - traktát Talmudu  
Š. Ar. *Šulchan Aruch* dílo Josefa Karo z 16. Stol.

**Poznámka k citacím z Talmudu:** Vzhledem k tomu, že Talmud v plném rozsahu česky doposud nevyšel, pracovali jsme s jeho anglickými verzemi *The Babylonian Talmud* z let 1935 – 1938 a *Hebrew-English edition of The Babylonian Talmud* z roku 1972 - obě z nakladatelství The Soncino Press. Při překladu jsme přihlédlí k dostupným výběrovým verzím do českého jazyka, které se objevily v dílech nakladatelství Sefer: *Pirkej Avot – Výroky otců* (Nosek, 1994) a *Talmud* (Cohen, 2006), ojediněle jsme pořídili překlad vlastní. U jednotlivých citací jsme původ překladu rozlišili.



## I. TEORETICKÁ ČÁST

### I.1 Stručný přehled vybraných významných událostí v dějinách judaismu

Judaismus je jedním ze světových náboženství<sup>1</sup>, má monoteistický ráz a spolu s křesťanstvím a islámem se řadí mezi tzv. abrahámovská náboženství. V současnosti je počet židovské populace na celém světě asi 13 milionů<sup>2</sup> obyvatel z toho 42%<sup>3</sup> žije v Izraeli. Toto číslo však zahrnuje židovskou populaci pouze z etnického hlediska, nejedná se tedy o počet zohledňující vlastní sebeidentifikaci s náboženstvím, ani množství konvertitů k judaismu. Judaismus patří k nejrozšířenějším v Izraeli, Severní Americe, Evropě a v neposlední řadě v Latinské Americe.

V úvodu této kapitoly se zaměříme na **vymezení pojmu judaismus**, jak z perspektivy užší, ryze náboženské, tak z hlediska socio-kulturního, které je v případě tohoto myšlenkového systému zcela neopominutelné. Slovník *Judaismus od A do Z* definuje judaismus v nejširším smyslu jako „celý kulturní, sociální a náboženský systém lidu Izraele, 'židovskou kulturu'“ a ve vyhraněně náboženském významu jako „vyznání inspirované Biblí či víra v jednoho Boha, Stvořitele a Vládce veškerenstva, z jehož Boží vůle byly zjevením na Sinaji uděleny židovskému lidu Desatero přikázání, Tóra a předpisy.“ (Newman, Sivan, 2009, s. 77).

Říká se, že judaismus je spíše způsob života, než náboženství. Toto rčení je však možná jen reflexí zvenku, která se pokouší někam zařadit či klasifikovat obtížně uchopitelnou židovskou identitu pomocí vnějších měřítek a kategorií. Je ovšem pravda, že ani původní starověký judaismus sám sebe zřejmě jako náboženství v tradičním smyslu nevnímal a tuto koncepci přijal až ve středověku v reakci na disputace s křesťanstvím a islámem. Specifikem judaismu oproti jiným náboženstvím je jeho vnitřní nedělitelnost. Není zde rozdíl mezi vírou, jako duchovním světem

---

<sup>1</sup> Na tomto místě je důležité si pojem náboženství poněkud konkrétněji vymezit. Sociolog Anthony Giddens definuje pojem *náboženství* jako „víru ve vyšší bytost, jež nám přikazuje, abychom na tomto světě dodržovali určitá mravní pravidla, a slibuje nám posmrtný život.“ (Giddens, 1999, s. 413-414). Giddens však jedním dechem dodává, že předestřená definice odpovídá křesťanskému modelu západní společnosti a její pojetí je příliš eurocentrické.

Americký antropolog Clifford Geertz vnímá náboženství jako „systém symbolů, které v lidech ustavují silné, pronikavé a dlouhotrvající nálady a motivace tím, že formulují pojmy obecného řádu bytí a obdařují tyto pojmy takovým nádechem skutečnosti, že se tyto nálady a motivace zdají jedinečně realistické.“ (Geertz, 2000, s. 107).

<sup>2</sup> V roce 2006 to bylo 13 085 500 lidí. (*The Jewish Population of the World*, 2006)

<sup>3</sup> Zdroj: *Israel in Figures – 2009*. Izraelský centrální statistický úřad.

jednotlivce a jejím praktickým naplněním formou obřadních úkonů. Izraelský historik E. Barnavi v díle *Atlas univerzálních dějin židovského národa* píše: „Od svého vzniku až do 19. stol., po více než sto generací, definovala židovský národ jeho příslušnost k instituci Tóře – nejen k jejím ideálům, ale právě k její praxi: za podstatu židovské národnosti je považována halacha.“ (Barnavi, 1992, s. 274). Pro podporu této vize cituje Barnavi výrok proslulého rabína z 10. stol. **Sa'adje Gaona**: „*Náš národ není národem, leč podle příkázání.*“ (Barnavi, 1992, s. 274). Takto Gaon klade dodržování Zákona („příkázání“) na roveň s židovskou identitou. Tedy, kdo není Žid vyznáním, není ani Žid národností. Zlomový okamžik v této neodlučitelnosti židovství a judaismu nastává v 19. stol., kdy náboženskou ideologii střídá ideologie politická, v podobě sionismu.

Z hlediska teorií **jazykového relativismu** je zajímavý fakt, že stará hebrejština nedisponovala slovem pro pojem náboženství. V moderní hebrejštině se pro jeho vyjádření užívá slovo *dat*, jehož původní význam je „nařízení“ či „královský výnos“ – nemá tedy se všeobecným pojetím náboženství příliš mnoho společného. Křesťanská Evropa označovala víru Židů jako „Mojžíšskou“ nebo „izraelitskou“, oproti tomu Židé sami ji označovali bez přívlastku, hebrejským slovem *emuna*, neboli jednoduše „víra“. Ani pojem „judaismus“ ve staré hebrejštině *de facto* neexistuje a pro současné potřeby moderního jazyka musel být vytvořen výraz *jahadut*<sup>1</sup>, který dále představuje i „židovství“ či ideu židovského národa jako celku. V jidiš, jazyce evropského Aškenázu, najdeme přiměřeně ekvivalentní výraz *jidiškejt*, který opět patří k oněm rázovitým obtížně převeitelným pojmům. Vyjádřeno opisem se může *jidiškejt* vztahovat na způsob úpravy pokrmů i způsob vyjadřování, soubor psychických rysů a etiku; obecně jde o tradiční způsob života Židů. Významný izraelský spisovatel současnosti **Amos Oz** vnímá *jidiškejt* jako v jistém smyslu méněcennou odrůdu neprávem kladenou na roveň s judaismem: „*Uplatnil se tu tragický sklon k záměně judaismu jakýmsi duševním stavem, který se po celém světě nazývá 'jidiškajt' ...je to jen jedna z odnoží judaismu, jedna větvička, jeden výhonek.*“ (Oz, 1991, s. 240).

O proměně judaismu v židovství píše také **Hannah Arendt**, jedna z nejvýznamnějších osobností filosofie 20. století následovně: „*Na místo, aby byli definováni podle národnosti nebo náboženství, byli Židé transformováni do sociální skupiny, jejíž členové sdílí určité psychologické atributy a reakce, v celkovém součtu*

---

<sup>1</sup> Z německého „Judentum“ (židovství, židovstvo).

takové, o kterých se předpokládalo, že utváří „židovství“. Judaismus se stal psychologickým stavem...“ (Arendt, 1958, s. 66).

**Židovskou identitu** pak definuje český religionista M. Lyčka nikoli jen jako náboženství v běžném smyslu, ale rovněž jako „*způsob každodenního života, oblékání, jídlo; je to kontinuita s životem předcházejících pokolení, zakotvenost v určité tradici.*“ (Pavlincová, 1994, s. 13). Vzhledem k dlouhotrvajícímu rozptýlení Židů po světě se může zdát obtížné hledat východiska pro sebeurčení v kontinuitě či sdílené zkušenosti židovského společenství. Židé si však svou duchovní vlast vzali sebou do diaspory. Putovala s nimi v podobě hebrejsky psané či ústně<sup>1</sup> tradované Tóry, jejíž význam se v průběhu staletí nijak nezmenšil. Dokonce můžeme říci, že vzrostl. Části Tóry jsou dnes zohledněny v zákonodárství Státu Izrael.

Oblíbené rčení popisuje situaci v nábožensky vlažnějších koutech diaspory „*Více než Židé drželi šabat, držel šabat Židy*“.<sup>2</sup> Židovská identita je odnepaměti předmětem všemožných otázek a dohadů: Jak je možné, že Židé uvnitř hostitelských národů neasimilovali?; V čem je jejich víra odlišná od ostatních? Anebo: Byl to nutně právě judaismus, který se zasloužil o národní přežití Židů? Anglický spisovatel Israel Zangwill<sup>3</sup> kdysi prý prohlásil: „*Historie, která je do značné míry záznamem o rozplynutí menšin ve většinách, nepamatuje žádný případ přežití skupiny žijící neodděleně v prostoru či nechráněné plamennou vírou jako ohnivou stěnou*“<sup>4</sup> (Citováno podle Cohen, 2006, s. 9). Můžeme se tedy buď ztotožnit s tímto široce rozšířeným názorem, že to byla „**plamenná víra**“, která posílila vnitřní integritu rozptýlených židovských komunit anebo přihlédnout k domněnce, že náboženství v této náročné formě bylo už jen výsledkem **snahy židovských elit o národní sebeuchování**. V této souvislosti je třeba připomenout, že **způsob židovské víry** je většinou odlišný od toho křesťanského. Židé „prokazují“ svou víru v Boha silnými projevy sounáležitosti v rámci své referenční skupiny či komunity, nikoli individuální zbožností. S nadsázkou lze tedy říci, že židovský způsob víry spočívá ve snaze o zvyšování kvality života obce.

<sup>1</sup> Posléze kodifikované v Talmudu.

<sup>2</sup> Rčení pochází od slavného sionistického myslitele Ahada Ha'ama (vlastním jménem Asher Zvi Hirsch Ginsberg), 1856 – 1927.

<sup>3</sup> Israel Zangwill (1864-1926).

<sup>4</sup> Protože A. Cohen původ této citace neuvádí a ani se nepodařilo jej dohledat, přikládáme alespoň originál překladu v anglickém jazyce: „Zangwill once said, 'History, which is largely a record of the melting of minorities in majorities, records no instance of the survival of a group not segregated in space or not protected by a burning faith as by a frontier of fire.'“ (Cohen, 1995, s. xxxv).

Židovstvím, židovskou identitou a možností asimilace Židů se krom jiného ve své knize *Dvě stě let pospolu*<sup>1</sup> zabývá ruský spisovatel Alexandr Solženicyn. Zmiňuje zde například jednoho z představitelů židovského osvícenství (*haskaly*) **Perece Smolenskina**, který tvrdil, že náboženství nestálo u zrodu přežití Židovstva, ale naopak už samo vzešlo z národního úsilí o sebezáchovu (Srov. Solženicyn, 2005). Podporu pro toto prizma nachází Solženicyn také u izraelského vědce E. Mendžerickije, který se ptá: „*Kdo koho vytvořil: Tóra Židy nebo Židé Tóru? (...) Tóra uchránila Židy. Ale jiný národ by neuchránil Tóru – s jejími 613 příkázáními a s velmi složitými rituály.*“ (Mendžerickij, 1992, s. 152, citováno podle Solženicyn, 2005, s. 15). Daná kapitola však ani zdaleka neaspiruje na osvětlení tohoto neprostupného přediva **kauzálních dějinných vztahů**. Pokusíme se zde pouze načrtnout vybrané historické skutečnosti a okolnosti, které se podílely na vzniku této komplexní myšlenkové soustavy či výrazněji zasáhly do jejího vývoje.

Nezpochybnitelným faktem zůstává, že nauka judaismu je zakotvena v bohaté literatuře. Jejímu obsahu, struktuře a chronologii se budeme stručně věnovat v následujících řádcích.

**Učení judaismu** vzniklo v oblasti dnes označované evropocentricky jako Blízký východ či jinak také jako Úrodný půlměsíc. Tento civilizačně rozvinutý region, ve kterém bychom našli městské osídlení již před deseti tisíci let, zrodil postupně tři velká monoteistická náboženství. Chronologicky jsou to učení judaismu, křesťanství a islámu, která původně vycházejí z hebrejské bible (pro Židy Tanach<sup>2</sup>, pro křesťany Starý zákon) a různě interpretují tento pro všechny posvátný text. Křesťanství a islám vědomě integrovaly hebrejskou bibli v rámci svých nauk a pokusily se samy sebe prezentovat jako výlučné a „pravé“ dědice zjevení na Sinaji – nástupce judaismu. V dokonalém uskutečnění těchto snah jim však bránil fakt, že judaismus nezanikl a zůstal do dnes živým náboženstvím. Teologicky se křesťanství s tímto faktem vypořádalo například ústy svého zřejmě nejvýznamnějšího církevního otce Augustina, který pokračování židovství paralelně s křesťanstvím vysvětlil tím, že: Židé prochází dějinami až do konce věků jako ustaviční „*svědkové své zpronevěry a křesťanské pravdy*“ (Pavlincová, 1994, s. 11). Církev se tedy po svém vzniku rozhodla přirozené pokračování judaismu přehlížet a prohlásila sebe sama za „nový Izrael“.

---

<sup>1</sup> Dílo pojednává o situaci Židů v Rusku a SSSR.

<sup>2</sup> Název **Tanach** (nebo Tanak) je akronymem tří hlavních celků textu *Tóra, Nevi'm, Ktuvim* (Tóra, Proroci, Spisy).

Dobou kulturního rozmachu a rozkvětu písemnictví se stalo období stavby Prvního (Šalamounova) chrámu<sup>1</sup>. Vznikala prorocká literatura starověkého Izraele a přibližně v letech 900-800 př. n. l. docházelo k prvním kodifikacím Tóry. Tematicky jde o nařízení souvisící například s otroctvím, zabitím, svedením, majetkovým narovnáním či kultovním kalendářem (Barnavi, 1995). Přesná datace Tóry, stejně jako určení jejího autorství zůstává stále předmětem vědeckých diskusí, většina badatelů se však shoduje, že zrod Tóry spadá do období Prvního chrámu. Zmíněné knihy proroků známe konkrétně jako knihu Jozue, Soudců, Samuelovy knihy a Letopisy, čímž se dostáváme k počátkům hebrejské historiografie.

Když se v souvislosti s židovským národem zmiňujeme o diaspoře, většinou se míní jeho „rozptýlení“ po zboření Druhého Chrámu v roce 70 n. l. Zajímavostí je, že stará hebrejšтина používala pro dlouhodobý pobyt Židů mimo Izrael pouze slovo *goleť*<sup>2</sup>, tedy „vyhnanství“ a řecký termín *diaspora* – „rozptýlení“ – se vžil až ve 2. polovině 20. století, tedy po založení novodobého Státu Izrael. Připomeňme si však, že Židé žili v nedobrovolném exilu předtím již několikrát a bylo to právě **babylonské zajetí**, kde se pravděpodobně zformovalo jejich národní sebeuvědomění a snahy o udržení skupinové jedinečnosti. V 6. stol. př. n. l. vtrhl do Judského království babylonský král Nebukadnesar, srovnal Šalamounův Chrám se zemí a v letech 597-586 př. n. l. odvedl židovské elity do Babylonie. Předpokládá se, že právě zde vznikla instituce **synagogy** (hebr. *bejt ha-kneset*<sup>3</sup> – „dům shromáždění“). Synagoga se tak stala centrem národního exilového života, jako náhrada za zbořený Chrám. Můžeme se domnívat, že se intelektuální výkvět diaspory usnesl na zpřístupnění Zjevení v podobě Tóry širším židovským vrstvám. Dle biblického svědectví byl jedním z duchovních vůdců doby prorok Ezechiel, jehož dům byl místem setkávání stařešinů národa. Další důležitou postavou zde byl Ezdráš patřící mezi znalce Písma, tzv. *sofrim*. Tento učitel se zasloužil o zesílení vlivu Tóry mezi obyčejnými lidmi a poté co ji rozšířil v Babylónii, přenesl její myšlenky i zpět do Judeje. Talmud Ezdrášovy snahy oslavuje a přirovnává jeho význam k Mojžíšovu, slovy: „Ezdráš by byl hoden, aby byla Tóra Izraeli dána jeho prostřednictvím, nebýt toho, že jej Mojžíš předešel“<sup>4</sup> (Sanh. 21b). V této souvislosti si připomeňme, že již roku 1670 nizozemský židovský filosof

<sup>1</sup> Okolo roku 965 př. n. l.

<sup>2</sup> „*goleť*“ či „*galut*“

<sup>3</sup> V současnosti se označení *Kneset* užívá také pro izraelský parlament.

<sup>4</sup> V citovaném překladu jsme se přidrželi české verze díla editovaného a komentovaného Abrahamem Cohenem: *Talmud pro každého: Historie, struktura a hlavní témata Talmudu*. Praha, Sefer, 2006.

Baruch **Spinoza** ve svém pojednání *Tractatus theologico-politicus* tvrdí, že to byl spíše Ezdráš než Mojžíš, kdo složil **Pentateuch**<sup>1</sup> (Barnavi, 1995). Ezdráš ve snaze vytěžit z Písma co nejvíce poučení, začal ze zjeveného textu vyvozovat další myšlenky a tento způsob výkladu hebrejsky zvaný **midraš** („výklad“) stál posléze u zrodu rabínské literatury.

Jak se dovídáme z Knih Makabejských, sehrála Tóra další významnou úlohu v židovských dějinách během povstání proti Antiochovi IV. Epifanovi, jehož režim zakazoval Židům konání bohoslužeb a dodržování nařízení Tóry.

Vůdcem odporu počátkem 2. stol. př. n. l se stal rod Makabejců, kteří obnovili židovskou autonomii a znovu vysvětili Chrám. K této události se váže svátek Chanuka. Z biblických pramenů vyplývá, že Ezdráš založil radu učenců Písma *Kneset ha-gdola* („Velké shromáždění“), kteří pečovali o dochované vědění a aktualizovali jej. Talmud tyto učence charakterizuje třemi hlavními výroky: „*Sudte s rozvahou, vychovejte mnoho žáků a ohradte Tóru plotem*“<sup>2</sup> (Avot I, 1). Toto Velké shromáždění, o jehož existenci se stále vedou spory, našlo pokračovatele v historicky již nesporně doložené instituci Nejvyššího soudu – tzv. **Sanhedrinu**<sup>3</sup>, jehož činnost se datuje mezi 1. – 5. stol. n. l. Sanhedrin měl rozhodující vliv v otázkách halachy. Tradiční židovské prameny uvádí, že byl složen ze 71 členů a dvou vůdčích autorit. Prvním byl *nasi* („patriarcha“, „kněz“), v úřadu předsedy a druhým *av bejt din* („otec soudního dvora“) ve funkci místopředsedy. Dva vlivní učenci, kteří působili zároveň v daných funkcích, byli **Hilel** (*nasi*) a **Šamaj** (*av bejt din*). Zemřeli počátkem našeho letopočtu. Každý z nich měl hojně následovatele a jejich interpretace Tóry vešly ve známost jako škola Hilelova a Šamajova (časem převážily názory školy Hilelovy).

Významný současný vykladač Talmudu rabín Abraham Cohen ve svém úvodu k vybraným pasážím Talmudu, z něž tato kapitola hojně těží, uvádí, že dle historiků byl Sanhedrin orgánem tvořeným jak kněžími, tak laiky v čele s veleknězem. V průběhu jeho fungování se mezi kněžími a laiky rozhořely spory o uchování původní čistoty Tóry. (Cohen, 2006). Důsledkem těchto neshod byl rozštěp pojetí judaismu mezi dvě sekty - **saduceje a farizeje**. Saducejové (kněžská aristokratická vrstva) přijímají jen psanou Tóru a nikoli její interpretace, zatímco farizejové vyvodili z Tóry množství dalších předpisů. Ve snaze o obhajobu správnosti svých dedukcí,

<sup>1</sup> Pentateuch, neboli Pět knih Mojžíšových, zároveň označováno jako Tóra.

<sup>2</sup> V citovaném překladu jsme se přidrželi české verze díla editovaného a komentovaného Bedřichem Noskem: *Pírej Avot – Výroky otců: komentář*. Praha, Sefer, 1994.

<sup>3</sup> z. řec. *Synedrion* – Sněm

prohloubili učenci metodiku výkladových postupů (exegeze), díky nimž se poté zrodil Talmud. Zajímavostí je, že po vzniku Státu Izrael v roce 1948 proběhly pokusy o obnovu Sanhedrinu v Jeruzalémě. Zatím však neúspěšně.

Zmiňovaný rabín Hilel, zástupce sekty farizejů, vešel ve známost svou celoživotní snahou o přizpůsobení Tóry soudobým podmínkám. Ke svému záměru využíval pružnosti ústní Tóry, která poskytovala široké možnosti výkladu. Proslul jako velmi moudrý, o to skromnější učenec, jemuž je připisována řada výroků Babylonského talmudu, mj.: *“Jestliže já nejsem pro sebe, kdo je pro mě? A když jsem jenom pro sebe, co jsem? A jestliže ne nyní, pak kdy?”* (Avot I, 14) a nebo *„Ten, kdo se snaží proslavit své jméno, ztrácí je a ten, kdo nepřidává, ubírá a ten, kdo se neučí, zaslouží smrt.“* (Avot I, 13).<sup>1</sup> Hilel dal vzniknout škole tzv. *tanaitů* („učitelů“), kteří působili v oblasti výkladu Písma, až do jeho uzákonění v *Mišně*. Lze říci, že farizejové sehráli zásadní roli při vzniku rabínského judaismu.

Jedním z nejvýznamnějších pokračovatelů rabiho Hilela byl jeho žák rabín **Jochanan ben Zakaj**, vynikající učenec, který studoval i u rabiho Šamaje, Hilelova oponenta v rámci farizejské myšlenkové platformy. Traduje se, že jen díky jeho duchapřítomnosti přežilo židovské učení vpád Římanů a zboření Druhého chrámu. Talmud o něm vypráví, že když Římané obléhali Jeruzalém, nechal se prohlásit za mrtvého a byl vynesен svými žáky v rakvi z města ven. Tento způsob zvolil, aby obelstil zéloty, kteří přísně střežili hradby. V římském ležení pak našel generála Vespasiána, kterému prorokoval, že se brzy stane císařem, a když vzápětí dorazí posel se zprávou o jeho zvolení, slíbí Vespasián rabimu splnit přání. Jochanan ben Zakaj žádá **městečko Javne**<sup>2</sup> s jeho mudrci a vzápětí sem přemístí duchovní centrum judaismu z obléhaného a posléze zničeného Jeruzaléma. Historická věda však chronologickou posloupnost tohoto příběhu poněkud zpochybnila. Doloženým faktem je, že Jochanan ben Zakaj opravdu v Javně shromáždil úctyhodný spolek učenců a byly zde otevřeny četné akademie. Tímto se jistě nemálo zasloužil o kontinuitu židovské kultury své doby a o dočasné uchování centra židovského světa v tehdejší Palestině. To se však nakonec v průběhu 3. stol. n. l. stejně postupně přesunulo do Babylónie. Za jeho nástupce rabiho Gamaliela II. na konci 1. stol. n. l. se v Javně uzavřel **kánon posvátných spisů**, které byly přijaty do hebrejské bible.

<sup>1</sup> V citovaném překladu jsme se přidrželi české verze díla editovaného a komentovaného Bedřichem Noskem: *Pirkej Avot – Výroky otců: komentář*. Praha, Sefer, 1994.

<sup>2</sup> Javne leží v přímořské oblasti ve střední části nynějšího Státu Izrael.

Díky vznikající historiografii se dovídáme, že v dobách Druhého chrámu působí různé sekty odštěpené od judaismu, jakými jsou například již zmiňovaní aristokratičtí saducejové, nacionalističtí zéloti, mesianističtí esejci či apokalyptičtí raní křesťané vycházející z farizejství. Kanonizace posvátných textů byla tak zřejmě do značné míry reakcí na tuto názorovou pestrost ve snaze o udržení hranic judaismu v rámci směru farizejů.

Důsledkem těchto událostí, především ztrátou Chrámu, který nebyl nikdy obnoven<sup>1</sup>, ztrácí moc kněžská třída spjatá s chrámovými obřady, kterou nahradili „mudrci Tóry“, farizejští „učenci“ *chachamim* nebo „učitelé“ *rabim*, tedy rabíni. Tehdy vzniká směr dodnes známý jako **rabínský judaismus**, nástupce judaismu biblického. Jak bylo řečeno výše, Chrám byl zřejmě poprvé nahrazen synagogou v 6. stol. př. n. l. v období babylonského exilu. Po zničení Druhého chrámu v roce 70 n. l. však již nový Chrám znovu vystavěn nebyl a po neúspěchu Bar Kochbova<sup>2</sup> povstání v roce 135 n. l. slábnou naděje na obnovu chrámového života a nastává období mobility a **decentralizace židovského učení**. Menší centra byla rozseta po celé zemi, svou existencí závislá pouze na osobnostech jednotlivých rabínů a vzrůstajícím významu synagogy (Barnavi, 1995). Synagoga však oproti Chrámu nemusela splňovat náročné požadavky na výstavbu či vybavení. Jako synagoga dodnes poslouží jakákoli budova a jedinou nezbytností je svitek Tóry. Její funkce je však na rozdíl od Chrámu odlišná. Neprovádí se zde obětní obřady, pouze společné modlitby a je místem shromažďování a rozvoje kultury. Druhou důležitou socio-kulturní institucí byla již zmíněná **akademie** (*beit ha-midraš* - „dům bádání“), kde se diskutovalo učení Tóry. Akademie bychom v talmudické v Palestině našli v hojném počtu. Kromě studia se zde odehrávaly zásadní diskuse o dalším směřování judaismu.

Dalším významným učencem byl **Akiva ben Josef**, který byl jako ideolog Bar Kochbovy revolty nakonec Římany umučen k smrti. Akivův přínos byl nedozírný především pro budoucí **redakci Mišny**<sup>3</sup>. Proslul uměním výkladu ústní Tóry a zároveň roztřídil a uspořádal dosavadní zákonné výroky svých kolegů. Dnes bychom jeho práci zřejmě označili za komparativní analýzu. Příímým žákem a pokračovatelem rabiho Akivy byl **rabi Meir**, který v duchu myšlenek svého učitele vytvořil model pro zpracování textu *Mišny*, jehož realizaci na sebe vzal kolem roku 200 n. l. rabi **Jehuda**

<sup>1</sup> Snahy o vystavění Chrámu skončily vždy neúspěchem (např. v Elefantině v Horním Egyptě)

<sup>2</sup> Bar Kochba znamená „Syn Hvězdy“ a jde o přezdívkou Šimona bar Koseby.

<sup>3</sup> Bude ožřejměno dále.



**ha-Nasi**<sup>1</sup>. Cohen píše, že toto dílo bylo započato Akivou a dokončeno Jehudou: „První byl (...) architektem a druhý mistrem stavitelem.“ (Cohen, 2006, s. 19). Jehuda ha-Nasi pocházel z váženého a bohatého rabínského rodu Gamlielů a zastával stejně jako jeho předkové úřad předsedy (*nasiho*) v Sanhedrinu, a to po více než padesát let, až do své smrti v roce 219 n. l.

*Mišna* je tedy bez pochyby kolektivním dílem, jehož vznik by nebyl možný bez diskusních příspěvků předchozích generací znalců Písma (*sofrim*), talmudských učenců (*tanaítů*) a dalších mudrců. **Mišna** znamená v překladu „opakování“ či „výuka“ a je **kodifikací ústní Tóry**, kterou dle Bible spolu s psanou Tórou a deskami Desatera obdržel lid Izraele prostřednictvím Mojžíše na hoře Sinaj. *Mišnu* charakterizuje kompaktní způsob vyjadřování bez příkras a perifrází. K zapsání jejího textu byla užita hovorová hebrejšтина ovlivněná latinskými a řeckými výrazy s velmi prostou gramatickou stavbou. *Mišna* se skládá ze šesti oddílů (*sedarim*), které se dále dělí na šedesát tři jednotlivých traktátů (*masichtot*) a ještě podrobněji na kapitoly a paragrafy. Pro lepší orientaci v dalším textu si zde uvedeme alespoň názvy a přehled vybraných témat šesti oddílů *Mišny*. I. oddíl *Zera'im* („Semena“) – 11 traktátů pojednává mj. jak o zemědělských pravidlech, tak o odvádění desátků kněžím. První traktát tohoto oddílu *Berachot* („Požehnání“) se zaměřuje na liturgii a zároveň uvádí celou *Mišnu*. II. oddíl *Mo'ed* („Svátek“ neboli „Určený čas“) - 12 traktátů nabízí mj. předpisy a rituály konané jak každý týden o šabatu, tak během celého roku. III. oddíl *Našim* („Ženy“) - 7 traktátů upravuje mj. podmínky souvisící se zasnubami, věnem a satební smlouvou, rozvodem či levirátním manželstvím. IV. oddíl *Nezikin* („Škody“) - 10 traktátů týkajících se mj. majetkového a trestního práva a etických pravidel obecně. Tento oddíl obsahuje také slavný traktát *Pirkej avot* („Výroky otců“) obsahující rčení tanaitských učenců. V. oddíl *Kodašim* („Svaté věci“) - 11 traktátů se zabývá mj. rituály a zvířecími obětmi prováděnými v Chrámu před jeho zbořením, dále dodržováním pravidel kašrutu - obřadním zabíjením zvířat a úpravou pokrmů. VI. oddíl *Tohorot* („Očišťování“) - 12 traktátů seznamujících s rituální čistotou a nečistotou živých i mrtvých lidí, zvířat, rostlin a předmětů.

V souvislosti s *Mišnou* by měl být alespoň zevrubně zmíněn další text kompilačního charakteru nazvaný **Tosefta** („Doplňek“), který je rovněž členěn na šest oddílů – téměř analogických *Mišně*. *Tosefta* je však zhruba čtyřikrát rozsáhlejší a

<sup>1</sup> Většina dnešních badatelů se shoduje, že písemné zakotvení *Mišny* proběhlo již za života Jehudy ha-Nasiho, i když to zatím nelze s jistotou prokázat.

ačkoli je psána stejným jazykem jako *Mišna*, její styl není zdaleka tak hutný. Oproti *Mišně* obsahuje také velké množství agadického materiálu. Vznik a autorství *Tosefty* zůstává dodnes předmětem sporů, často je však připisováno rabimu Chija bar Abovi, který žil ve stejné době jako redaktor *Mišny* Jehuda ha-Nasi.

*Mišna* se vzápětí po své kodifikaci rozšířila do palestinských a babylonských akademií, kde se stala nedílnou součástí výuky a studia Tóry. Učené rozpravy vedené nad *Mišnou* vyústily v průběhu několika dalších generací k nashromáždění diskusního materiálu známého jako **Gemara** („Dokončení“). Tento komentář k *Mišně* je výsledkem práce tzv. **amoraitů** („vykladačů“), kteří byli pokračovateli díla zmiňovaných *tanaitů* („učitelů“). Výsledkem úsilí mnoha pokolení těchto mudrců je monumentální korpus poznatků známý jako **Talmud**<sup>1</sup> („Studium“), který se tedy skládá ze dvou základních částí – *Mišny* a *Gemary*.

Jak bylo naznačeno výše, po pádu Bar Kochbova povstání se centrum židovské vzdělanosti rozštěpilo do dvou hlavních oblastí. První byla tradičně Izrael (Palestina), kde však Židé pod nadvládou Říma rozvíjeli další studium jen s velkými obtížemi. Proto se část židovstva začala přesouvat do Babylónie, kde našla podporu u zbytku Židů, kteří zde zůstali od dob babylonského exilu a těšili se přízni zdejších vládců. Cohen dokonce o babylonské židovské komunitě píše, že byla „početnější a žila v lepších podmínkách než její souvěrci v Palestině, a tak rodila či přitahovala muže větších intelektuálních schopností. Každopádně bylo učení ve zdejších akademiích hlubší a zevrubnější a tento rozdíl se jasně projevuje v kompilaci *Gemary*, která zde byla provedena.“ (Cohen, 2006, s. 26). Známe tedy jednu *Mišnu*, ale dvě *Gemary* – jednu vzniklou v Palestině (především ve školách v Tiberiadě a Caesareji) a druhou v Babylónii (ve městech Pumbedita a Sura). Jazyk *Gemary* je narozdíl od *Mišny* převážně aramejšťina<sup>2</sup> (zapisovaná hebrejským písmem), prokládaná pasážemi v hebrejštině. Dvě různé *Gemary* stály tedy u zrodu dvou různých Talmudů, **Talmud Jeruzalémský**, k jehož kodifikaci došlo přibližně roku 425 n. l. a **Talmud Babylonský** uzákoněný kolem roku 500 n. l.<sup>3</sup> Komentář v podobě *Gemary* nenajdeme ani zdaleka ke všem traktátům *Mišny*<sup>4</sup>. Babylonská verze Talmudu je zhruba třikrát

<sup>1</sup> Talmud („Studium“) je zkrácená verze pro *Talmud Tora* („Studium Tóry“).

<sup>2</sup> Babylonská Gemara je psána východoaramejsky, jeruzalémská Gemara západoaramejsky.

<sup>3</sup> Data vydání se různí. (Viz např. Sládek, 2008. Autor zde uvádí uzavření Jeruzalémského Talmudu kolem r. 400 n. l. a Babylonského mezi 6. a 7. stoletím.)

<sup>4</sup> Verze Jeruzalémského Talmudu (najdeme též pod označením Palestinský Talmud či Talmud Země Izraele) nabízí komentář formou *Gemary* k 39 z 63 traktátů *Mišny*, zatímco v případě Babylonského Talmudu máme k dispozici Gemaru k 36 a půl traktátům *Mišny*.

rozsáhlejší než verze jeruzalémská a dokonce svým významem tuto verzi zastínila do té míry, že pokud se hovoří pouze o Talmudu obecně, je téměř vždy míněn Talmud Babylonský (Newman, Sivan, 2009). Text Talmudu zachycuje formou učených debat realitu každodenního života. Zaměřuje se mj. jak na právní teorii, náboženská nařízení, lékařství, botaniku, zoologii, etiku či folklór a pověsti, tak na astrologii či numerologii (gematrii). Talmud je záznamem o diskuzích vedených ve stovkách akademií. Na jeho stránkách zazní názory více než tisíce rabínů a obě verze (v anglickém překladu) čítají pět milionů slov. Vnitřní stavba díla spočívá v charakteristické dialektice Talmudu, respektive v uchování protichůdných hledisek různých učenců s tím, že oba pohledy mohou být platné či nakonec smířitelné.

*„Literární genialita ‘redakční rady’ Talmudu spočívá v tom, že posbírala a tematicky rozřídila rčení a příběhy různých rabínů utroušených za sedm staletí v babylonském exilu, v Římany okupovaném Jeruzalémě a různých dalších místech od Tibery po Eufrat, z nichž mnozí se nikdy nesetkali a někteří ani jeden o druhém nevěděli. A pak je doslova ‘zdramatizovala’ do souvislého dialogu působícího, jako kdyby všichni účastníci spolu seděli u jednoho stolu nebo v zahradě nějaké akademie sokratovského stylu nebo se procházeli městy a vesnicemi a upozorňovali jeden druhého na odporované konkrétní příklady svých nápadů a názorů.“* (Kuras, 2006, s. 22).

Základní prvek ve složité struktuře Talmudu tvoří tzv. **halacha**<sup>1</sup> („cesta“, „chození“ nebo „postup“), komplementární kategorií je tzv. **agada**<sup>2</sup> („vyprávění“). *Halacha* je materiál legislativní povahy, který podrobně upravuje jednotlivé činy či situace, které mohou v průběhu života nastat a vyvozuje pro ně závazná pravidla jednání a chování. Naopak *agada* není normativního charakteru, ale slouží jako dokreslení a odlehčení leckdy strohých halachických nařízení. Přes svůj zábavný až satirický tón sleduje především morální a výchovné cíle.

Jedinečná vývojová dynamika rozehraná na stránkách Talmudu neskončila v žádném případě spolu s jeho redakcí. Následující pokolení učených rabínů, talmudistů a dalších badatelů nelenila Talmud znovu studovat, vysvětlovat a přizpůsobovat dobovým podmínkám a okolnostem.

---

<sup>1</sup> Hebrejské slovo *halacha* je odvozeno z kořene *halach*, tj. „kráčet“.

<sup>2</sup> Hebrejské slovo *agada* synonymem k *hagada* – odvozeniny z *haged*, tj. „říci“.

Knihtiskem vyšel Talmud<sup>1</sup> poprvé v první čtvrtině 16. století v Benátkách u křesťana a hebraisty Daniela Bomberga. Babylonhžský Talmud vyšel v tištěné podobě již spolu s komentářem Šeloma ben Jicchaka, známého především pod akronymem **Raši**, vynikajícího vykladače Talmudu 11. století (též Pentateuch<sup>2</sup> a Midraš<sup>2</sup>), jehož práce patří dodnes k úhelným kamenům rabínského judaismu. Svým způsobem interpretace ovlivnil i křesťanskou exegezi, potažmo františkánského myslitele Mikuláše z Lyry a jeho prostřednictvím pak Jana Husa či Martina Luthera (Srov. Pavlincová, 1994). Rašiho čtyři vnuci a zároveň jeho žáci založili školu tosafistů působících ve 12. a 13. století, jejichž dílem byli tzv. **tosafot** („Dodatky“) snažící se uvést v soulad protichůdná stanoviska Talmudu. Myšlenky tosafistů se staly na dlouhou dobu určující hybnou silou v prostředí židovstva evropského Aškenázu. Tato oblast zrodila mnohé další učence, kupříkladu rabiho **Geršoma ben Jehudu**, přezdívaného „Světlo vyhnanství“<sup>3</sup>, který zemřel dvanáct let předtím, než se narodil Raši, tedy v roce 1028 a proslul třemi hlavními nařízeními (*takanot*): zákaz bigamie, bránění rozvodu bez souhlasu ženy a respektování poštovního tajemství.

Ranými interpretátory Talmudu nedlouho po jeho vzniku byli však již tzv. **geonim** („Zářiví“), což bylo označení pro učence v čele babylonských akademií především v období od 7. – 11. století. Po **Geonim** následovala éra **rišonim** („První“) mezi 11. - 15. stoletím. Mezi významné **rišonim** patřil talmudista 12. století **Jicchak Alfasi**, známý pod akronymem Rif, který působil v prostředí Severní Afriky a Španělska. Ve svém zlomovém díle *Sefer halachot* („Kniha zákonů“) se zabývá systemizací literatury tzv. *respons*. **Responsa** („odpovědi“) představovala jakási závazná stanoviska k otázkám každodenního života, které vydávali nejprve **geonim** v babylonských akademiích, posléze i učenci v *ješivách*<sup>4</sup> zbytku diaspory. **Responsa** byla a dodnes jsou pokyny pro praktickou aplikaci právních nařízení *halachy*. Současná **responsa** odráží mj. téma holocaustu, technický pokrok či každodenní realitu

<sup>1</sup> Babylonský Talmud vyšel v letech 1520-23 a Jeruzalémský v letech 1523-24.

<sup>2</sup> *Midraš*, tedy „studium“ nebo „interpretace“ označuje, jak metodu výkladu Tóry, tak literaturu vzniklou na základě této metody.

<sup>3</sup> *Me'or ha-Gola*.

<sup>4</sup> *Ješiva* znamená „sezení“. Židovská škola zaměřená na studium Talmudu.

ve Státě Izrael<sup>1</sup>. Učenci, kteří se po dokončení Talmudu dále zabývají zákonodárstvím, se nazývají *poskim*<sup>2</sup> („kodifikátoři“ nebo „rozhodčí autority“).

Slavným žákem rabiho Jicchaka Alfasiho byl španělský básník, lékař a filozof jedenáctého století **Jehuda ben Šelomo Halevi**. K nejznámějším patří jeho *sionidy* – náboženské písně vyjadřující touhu po Svaté zemi a její zašlé slávě. Tuto rozpolcenost nostalgicky vyjadřuje Haleviho verš: „*Mé srdce je na Východě, mé tělo je daleko na Západě*“ (Cit. podle Barnavi, 1995, s. VI.). „Východem“ je zde míněn Izrael, „Západem“ Španělsko, kde básník žil. Přes tři sta Haleviho básní bylo přijato do souboru židovské liturgie. Dalším velikánem mezi *poskim* a jedním z nejvlivnějších židovských učenců a filozofů vůbec byl **Maimonides** – Rabi Moše ben Maimon, zkráceně Rambam. Rodák z významné córdobské rodiny 12. století uprchl před vládou Almohadů a usadil se nejdříve v marockém Fezu, poté v Palestině, odkud kvůli křížovým výpravám nakonec odešel do Káhiry, tehdejšího Fustátu, kde také nakonec zemřel. Zde se stal nejvyšším rabínem a osobním lékařem sultána Saladina. K jeho dílu patří obsáhlý zákoník *halachy* nazvaný *Mišne Tóra* („Opakování Tóry“). Druhým zásadním dílem je pojednání o židovské filozofii *More nevuchim* („Průvodce zbloudilých“). Nejznámějším je však zřejmě Maimonidův komentář k *Mišně*, z něj konkrétně *Třináct článků víry*<sup>3</sup>.

V éře *poskim* bylo dále sepsáno dílo **Šulchan aruch** („Prostřený stůl“) poprvé vytištěné roku 1565, jehož autorem je sefardský rabín Josef ben Efraim Karo. Nábožensko-právní sbírka závazných předpisů vznikla v Safedu v Galileji. Kodex se tematicky dělí na čtyři části. 1. část „Způsob života“ se mj. zabývá liturgií, svátky a oblékáním; 2. část „Vyučování znalostí“ se krom jiného zaměřuje na pravidla úpravy pokrmů (*kašrut*) či rituální čistotu; 3. část „Kámen pomoci“ diskutuje například

<sup>1</sup> Dnešní rabínská *responsa* jsou konkrétně zaměřena např. na problematiku interrupcí, umělého oplodnění, antikoncepce, transplantace orgánů, pitvy, nutné zásahy policie a armády během svátků, jízdu výtahem či užití naslouchátka o šabat ad. (Newman, Sivan, 2009).

<sup>2</sup> *Poskim* působící mezi 6. -15. stoletím nazýváme *poskim rišonim* („první kodifikátoři“), zatímco od 15. století do současnosti známe *poskim acharonim* („pozdější kodifikátoři“).

<sup>3</sup> „Třináct článků víry“, heb. *Šloša asar ikarim* (...) stvrzuje, že: „1. Božský Stvořitel existuje; 2. Jeho jedinnost je jedinečná a absolutní; 3. On je duchovní bytostí a žádný antropomorfismus nemůže vystihnout jeho netělesnost; 4. On je věčný, 'první a poslední'; 5. Jen Jeho je dovoleno vzývat; 6. Jeho vůle byla vyjádřena prostřednictvím Božího zjevení a skutečných proroků; 7. Mojžíš byl Jeho hlavním prorokem a největším učitelem Izraele; 8. Tóra, která je nyní majetkem Izraele, byla Mojžíšovi darována na Sinaji; 9. Táž Tóra je nezaměnitelná a nikdy nebude nahrazena žádným jiným 'zákonem'; 10. Bůh dokáže předvídat myšlenky a činy člověka, přestože člověk zůstává svobodným činitelem; 11. Protože člověk zodpovídá za své vlastní činy, dostane se mu od nejvyššího Soudce příslušné odměny i trestu; 12. mesiáš jistě přijde; 13. Dojde ke vzkříšení a člověk bude muset podat o sobě v posmrtném životě pravdivou zprávu.“ (Newman, Sivan, 2009, s. 236).

manželství, rozvod či rodinný život; 4. část „Štít soudu“ se zabývá civilním a trestním právem.

Dílo je autoritativního charakteru – nepředkládá čtenáři celý vývoj *halachy*, nýbrž pouze shrnuje stručné a přehledné závěry Karova díla předchozího s názvem *Bejt Josef* („Dům Josefův“), které Karo považoval za svůj stěžejní přínos. Naopak *Šulchan Aruch* byl původně zamýšlen pouze jako příručka pro náboženské soudní dvory. Možná i pro svou strohou stylizaci bez obvyklých rabínských argumentací bylo toto dílo podrobena rozsáhlé kritice a to především v aškenázských kruzích. Důvodem částečného nepřijetí textu bylo jistě i to, že Karo jako Žid sefardského původu, vycházel ve své tvorbě pouze ze sefardských zvyklostí a *halachy*. O potřebné úpravy zaměřené na aškenázské publikum se zasloužil polský halachista Moše ben Jisrael Isserles, který své doplnění ke Karovu „Prostřenému stolu“ nazval „Ubrus“. Rozšíření působnosti díla vedlo k jeho většinovému přijetí v židovském světě.

Jedním z jeho hlavních oponentů byl v českém prostředí proslulý vrchní pražský rabín Jehuda Liva ben Becalel, známý i pod akronymem MaHaRal<sup>1</sup> či jednoduše **Rabi Loew**, který zemřel v první dekádě 17. století a je pohřben na Starém židovském hřbitově v Praze. Podle Loewa ohrožuje dogmatický *Šulchan Aruch* exegetické metody typické pro vyvozování židovských zákonů, dokonce jej prý nazývá „*hrobem halachy*“. Rabi Loew naopak podporoval samostatné studium *Mišny*. Ve svých didaktických spisech integruje mystiku, etiku a filosofii v rámci judaismu, a to především v devíti následujících knihách: *Lviče*; *Mocné činy Páně*; *Cesta života*; *Cesty světa*; *Ozdoba Izraele*; *Studna vyhnanství*; *Věčnost Izraele*; *Nové světlo a Světlo příkazu* (Pavlincová, 1994).

Je nasnadě, že výzva v podobě modernity, která se v judaismu promítla formou židovského osvícenství - *haskaly*, znamenala nevratný zlom. Český hebraista P. Sládek vnímá emancipační snahy evropského židovstva spolu s hnutím chasidismu jako dvě hybné síly směřující k dezintegraci rabínského judaismu, který se následně štěpí na různé směry, jež se „snaží s modernitou vyrovnat (*reformní, konzervativní, ale*

---

<sup>1</sup> MaHaRal - Morenu Ha-Rav Liva

nakonec i neo-ortodoxní judaismus), ignorovat ji (*chasidismus*, *mitnagdim*<sup>1</sup>) nebo ji otevřeně popírat (*ultraortodoxie*)“ (Sládek, 2008, s. 21).

K zamyšlení zůstává, který z těchto současných proudů je oprávněn vznést nárok na bohatý odkaz judaismu rabínského. Samozvaný dědic popírající právo všech ostatních směrů na existenci je v této chvíli zajisté judaismus ortodoxní. Avšak zaznívají námitky, že ortodoxie je ve srovnání s hravou dynamikou rabínského judaismu příliš strnulá, a že přiměřeným pokračovatelem tohoto proudu by měl být mnohem spíše judaismus konzervativní, který se také přidržuje pravidel *halachy*.

Osvícenské hnutí známé jako **haskala**, rozšířené v 18. a 19. století mezi evropským židovstvem si kladlo za cíl modernizaci židovství a obohacení židovského tradičního učení o národní historii, výuku hebrejštiny a sekulární předměty. Za průkopníka *haskaly* je považován pruský židovský filosof a učenec Moses Mendelssohn<sup>2</sup>, jehož důležitým počinem byl překlad *Tanachu* do němčiny. Mendelssohn se snažil o prosazení hebrejštiny a němčiny na úkor jidiš. Propagace němčiny směřovala ke snazšímu začlenění židovstva v rámci evropské populace. Dvojazyčná hebrejsko-německá verze *Tanachu* vyšla v Německu v letech 1780-83. Židovské osvětenství bylo známé i svým odporem vůči pietistickému lidovému hnutí **chasidismus**, které bylo charakteristické pro východoevropské štetly<sup>3</sup> 18. století. Chasidismus se postupně transformoval v jeden ze směrů ultraortodoxního judaismu, kterým je dodnes.

Přímým plodem *haskaly* je **reformní**<sup>4</sup> judaismus, který vzniká právě v 18. století a jeho zakladatelem je rabín z Frankfurtu nad Mohanem, Abraham Geiger. V duchu idejí židovské emancipace a snah o přizpůsobení většinovému obyvatelstvu soudobé Evropy jsou odstraněny vybrané liturgické pasáže například o návratu na Sión či obnovení Chrámu v Jeruzalémě. Vládla představa, že **moderní Žid** je již plně zakořeněn a identifikován se svou „novou“ vlastí v diaspoře. Proto také sílila snaha o zavedení lokálního jazyka jako jazyka obřadu v synagoze, namísto hebrejštiny.

<sup>1</sup> Hnutí *Mitnagdim* hebr. „Odpůrci“ se negativně vymezovalo vůči chasidismu. Hlavním představitelem byl v 18. století Gaon z Vilna. V současnosti jsou Mitnagdim jednou z odnoží ultraortodoxie v judaismu.

<sup>2</sup> Mendelssohn byl prvním Židem, který napsal knihu v němčině. Jde o *Filozofické hovory* z roku 1755.

<sup>3</sup> *Štetl* slovo v jidiš označující židovské městečko. Spisovatel I. B. Singer v povídce „Trojí setkání“ popisuje polský *štetl* následovně: „[Starý Stykow] byla vesnička čítající pár desítek chatrčí s křivými zdmi a doškovými střechami, postavená kolem močálu. ... Celý říjen přšelo a chatrče se odrážely v močále, jako by to bylo jezero. Blátem se brodili rusínští venkované, shrbení židé v kaftanech, ženy a dívky ve vlhácích a mužských holínkách. ... Kouř z komínů nestoupal k nebi, ale plazil se k mokřinaté zemi.“ (Ryvolová, 2005).

<sup>4</sup> Známý také jako progresivní nebo liberální judaismus. Přes jisté odchylky se jedná takřka o totéž.

Reforma především podporovala zaměření na etické hodnoty, spíše než plnění náboženských úkonů. Významné bylo úsilí orientované na rovnost pohlaví, které *de facto* provází reformní judaismus od jeho počátku a je stále živé. Reformní hnutí se stále myšlenkově vyvíjí a snaží se integrovat duchovní dědictví judaismu v rámci potřeb a požadavků moderní doby, tak, aby bylo přístupné všem skupinám věřících. Patrná je snaha respektovat individualitu a životní styl jednotlivců.

Protipólem reformního proudu je **judaismus ortodoxní**, který, sám sebe považuje za jediného opravdového nástupce rabínského judaismu a ostatní svobodomyšlnější směry v podstatě neuznává. V rámci ortodoxního judaismu rozeznáváme ještě široké spektrum podskupin v závislosti na míře rigidity observance a postoji vůči sionismu. Nejpružnější je neo-ortodoxní či moderní ortodoxní proud, jehož přívrženci jsou v Izraeli označováni jako **datim** („zbožní“), a který je zhusta orientován pro-sionisticky. Věřící této podskupiny se nevyhýbají vojenské službě a ztotožňují se s novodobým Státem Izrael. Oproti tomu ultraortodoxní podskupina, tzv. **charedim**<sup>1</sup> („bohabojní“) Stát Izrael dokonce částečně bojkotují, právě pro světskou ideologii sionismu, na které je založen.

Mezi judaismem ortodoxním a reformním najdeme ještě proud **konzervativní**, tzv. **masorti** („tradiční“), který se snaží ukazovat zlatou střední cestu mezi takřka neohrazenou tolerancí reformního proudu a nepřizpůsobivým tradicionalismem ortodoxie. Duchovním otcem konzervativní odnože byl **český rabín Zacharias Frankl** narozený roku 1801 v Praze. Na rabínské konferenci v roce 1845 ve Frankfurtu se názorově rozešel s reformou, konkrétně s již zmiňovaným rabínem Geigerem, poté, co se mj. snažil zachovat hebrejštinu jako jazyk modlitby v průběhu bohoslužby. Kvůli tomu a dalším rozporům konferenci opustil a roku 1853 se stal spoluzakladatelem Židovského teologického institutu v polské Wroclawi, který řídil a zároveň zde vyučoval až do roku 1875, kdy zemřel. Frankl sám však své učení nazýval pozitivní historický judaismus a název „konzervativní“ mu dal až Franklův mladší přítel a pokračovatel Rabi Solomon Schechter (Srov. Wittmannová, 2006). Konzervativní judaismus spolu s ortodoxním odmítá nahradit hebrejštinu<sup>2</sup> během obřadu lokálními jazyky, lpí na stravovacích předpisech (kašrutu) a dodržování šabatu.

<sup>1</sup> pl. *Charedim* pochází ze slova *charada* („strach“, „třas“, „bázeň“).

<sup>2</sup> Konzervativní judaismus zachoval hebrejštinu pouze během modliteb, kázání většinou probíhají v lokálních jazycích.



Od konzervativního judaismu se ve 2. polovině 20. století odštěpilo **rekonstrukcionistické hnutí** založené Mordechaiem Kaplanem v USA.

## 1.2 Historický vývoj postojů k problematice partnerství, sexuality a některých genderových témat prizmatem institucí rabínského a ortodoxního judaismu

„Domovem muže je jeho žena.“<sup>1</sup> (Joma I, 1).

Základem židovské společnosti od počátků jejího vzniku až po současnost je rodina. Důležitost tohoto primárního uskupení je zde nezpochybnitelná a židovské písemnictví mu také věnuje patřičnou pozornost. Středobodem rodiny je žena a její pozice je tedy v rámci tohoto uskupení vysoce respektována. Žena má nezastupitelnou roli nejen uvnitř rodiny, ale i obce čili komunity. Její hodnota a význam je spatřován například v nabádání svých synů a muže ke studiu Tóry, tedy k prohlubování znalostí, které ona sama pro množství svých povinností nemá kdy získat. Právě pro svou připoutanost k domácímu krbu je žena zřejmě osvobozena od náboženských povinností, které jsou určeny časově: „Ženy jsou zproštěny příkázání 'Konej', jejichž dodržování závisí na určitém čase“ (Kid. I, 7). Žena má tedy za chod domácnosti a rodiny vyšší zodpovědnost nežli muž, což je také naopak zohledněno v menší míře jejích povinností náboženských. Prizmatem tohoto vyrovnání je také často vysvětlován význam tří požehnání, která je pouze muž povinen každý den proslovit:

„Že mne (Jahve) učinil Izraelitou.

Že mne (Jahve) neučinil ženou.

Že mne (Jahve) neučinil nevzdělancem.“ (Men. 43b).

Uvádí se, že zde muž projevuje vděčnost za to, že smí, na rozdíl od ženy, plnit všechna příkázání Tóry. Příkázání (hebr. *micvot*), která Bůh uložil Izraeli je celkem 613 a dělí se na 248 „pozitivních příkázání“ (např. „pamatuj na den sobotní, abys jej světil“) a 365 „negativních příkázání“, tedy zákazů (např. „nepokradeš“). Traduje se, že číslo 248 odpovídá počtu kostí a důležitých orgánů lidského těla proto, aby se každá jeho část podílela na dodržování příkazů. Číslo 365 odkazuje k počtu dní v roce, čímž zdůrazňuje, že porušování zákazů se má člověk vyvarovat po celý rok.

Nelze však říci, že by žena byla zproštěna náboženských povinností zcela. Naopak. Žena kromě náboženské výchovy a vzdělávání potomstva zodpovídá např. za

---

<sup>1</sup> Pokud nebude uvedeno jinak, v rámci následujících kapitol jsme se v citovaném překladu Talmudu přidrželi české verze díla editovaného a komentovaného Abrahamem Cohenem: *Talmud pro každého: Historie, struktura a hlavní témata Talmudu*. Praha, Sefer, 2006.

dodržování pravidel souvisejících se stavem *nida*. **Nida** znamená doslova „odloučení“, (tedy ženu odloučenou nebo izolovanou od svého manžela), v přeneseném smyslu pak, se užívá pro menstrující ženu. Pravidla vztahující se na chování manželů během ženiny menstruace (a následujících sedmi dní) se nazývají **Tohorat ha-mišpacha** („rodinná čistota“). Biblický zdroj těchto nařízení nacházíme v knize Leviticus. „*A kdož by koli spal s ženou v její nemoci a obnažil by hanbu její, a tok její by odkryl, i ona ukázala by krvotok svůj: vyhlazení budou oba z prostředku lidu svého.*“ (Lv. 20:18)<sup>1</sup>. A na jiném místě „*Také k ženě, když jest v své nemoci nečisté, nepřistoupíš, odkrýváje hanbu její.*“ (Lv. 18: 19), dále viz (Lv. 15: 19-33).

Na základě těchto pravidel *halacha* učí, že když je žena v období *nida*, nesmí dojít k žádnému fyzickému kontaktu mezi manželským párem. Manželé spí na oddělených postelích a žena by se dokonce měla vystříhat jakýchkoli činností, které by mohly vzbudit mužovu touhu. Neměla by například v jeho přítomnosti stlát jeho postel, nalévat mu víno nebo mu připravovat koupel. Po skončení menstruace začne žena počítat sedm „čistých dní“, během kterých je stále veškerý kontakt zakázán. Poté se žena odebere do **rituální lázně mikve**. Tato lázeň v žádném případě neslouží k opravdové fyzické očistě. Žena naopak před vlastním ponořením (*tevila*) podstoupí běžnou koupel a je důsledně dbáno na to, aby nic nebránilo přímému styku vody s pokožkou. Tedy žena by neměla při vstupu do *mikve* mít např. nalakované nehty, oční čočky atd. Obecně by neměla použít jakékoli chemické zkrášlovací prostředky. Rituální nečistotou se mj. zabývá traktát *Nida* v Mišně. *Mikve*, neboli „shromáždění“ je nádrž naplněná přírodní vodou (nejméně 762 l vody). Hloubka nádrže musí umožňovat úplné ponoření dospělého člověka. Ženy sem chodí nejen po menstruaci, ale i po porodu a před svatbou. V dobách existence Chrámu sloužila *mikve* kněžím, kteří se rituálně znečistili. V dnešní době *mikve* navštěvují především ženy a někteří velmi zbožní muži. Ponoření je také završením procesu konverze k judaismu. (Srov. Newman, Sivan, 1992).

Dalším obřadem, který tvoří neodmyslitelnou podstatu judaismu je **obřízka**, neboli „smlouva obřezání“ (*brit mila*). Toto základní přikázání nařizuje každému Židovi mužského pohlaví uzavřít po narození tzv. *Abrahámovu smlouvu* (Gn. 17:9-14): „*Obřezete pak tělo hanby své; a to bude znamením smlouvy mezi mnou a mezi vámi.*“ (Gn. 17:11). Obřízka bývá provedena osmý den po narození, pokud existují zdravotní

---

<sup>1</sup> Pokud nebude uvedeno jinak, v rámci této práce (kromě příloh) jsme se v citacích Bible přidrželi překladu z roku 1613 známého jak Bible kralická.

komplikace, je obřad odložen. V případě výskytu některých dědičných chorob (např. hemofilie) je obřízka zakázána (Newman, Sivan, 1992). Po obřadu je zvykem dát dítěti hebrejské jméno. Obřízka může být provedena i u dospělých mužů, většinou se jedná o konvertity k judaismu.

Přechodovým rituálem mezi dětstvím a dospělostí je v judaismu obřad **bar micva** („syn přikázání“) u chlapců a podobný zvyk novějšího data **bat micva** („dcera přikázání“) u dívek. Chlapec se touto formou ujímá plnění všech závazků obvyklých pro dospělé muže a začne být započítáván do **minjanu** („počet“ deseti dospělých mužů, bez jehož dosažení nelze konat veřejnou pobožnost). Po završení 13 let je chlapec vyvolán ke čtení Tóry v synagoze, po čemž následuje rodinná oslava. Dívky podle *halachy* dosahují dospělosti dříve než chlapci, a to po uplynutí dvanácti let a jednoho dne. Obřad **bat micva** je určitou kompenzací pro dívky, které v ortodoxii nemohou být vyvolány ke čtení Tóry, ani se účastnit společné pobožnosti s muži. Obřad je tak alespoň příležitostí k setkání členů komunity. Nevyváženost těchto obřadů je ukázkou genderové diskriminace *par excellence*. Konekonců už citát ze Sírachovce zmiňovaný i v Talmudu nás přesvědčuje že:

*„Dcera je svému otci nicotným pokladem.  
Ze strachu o ni nespí celé noci;  
dokud je mladistvá, aby nebyla svedena;  
v době dospívání, aby nesešla na scestí;  
v letech, kdy je na vdávání, aby našla manžela;  
když je vdaná, aby nebyla bezdětná;  
a když je stará, aby se nepustila do čarování“* (Sanh. 100b).

### **I. 2. 1 Manželství a rozvod**

Rabínsko-talmudické zákonodárství, které upravuje manželské právo, nacházíme především ve třetím oddíle *Mišny* nazvaném „Ženy“ (*Našim*), kde je obsaženo v traktátech s názvy: „Švagrové“ (*Jevamot*). „Listiny manželské“ (*Ktubot*), „Podezřelá z cizoložství“ (*Sota*), „Rozlukový list“ (*Gitin*) a „Zásnuby“ (*Kidušin*).

Z knihy Genesis známe vůbec první příkaz, který Bůh člověku udělil, a který se týká **potomstva**: „*Plodtež se a rozmnožujte se, a naplňte zemi*“ (Gn. 1:28). K výchově potomků pak slouží instituce manželství. Judaismus však jako první důvod k uzavření

manželství vnímá vytvoření a sdílení přátelského vztahu mezi mužem a ženou. Až na druhém místě je pak plození a výchova dětí. Za nejvyšší dobro bylo považováno umožnit dětem, především chlapcům, studium Tóry. Dalším nezanedbatelným cílem manželství bylo získání kontroly nad sexuálními impulsy. Zákony pohlížely s nelibostí na svobodné a jako osobní tragédie byla pak vnímána bezdětnost. V Talmudu se dočítáme, že: „*Nezadaný člověk žije bez radosti, bez požehnání a bez dobra*“ (Jev. 62b). Manželství má být uzavíráno v mladém věku. Nejlépe dokud má otec na děti vliv a může jej uplatnit ve prospěch uzavření sňatku. Doporučený věk ženitby se různí, ale zhruba by měl být mezi šestnácti a dvaceti čtyřmi roky. Zároveň je však kladen důraz na to, aby mladý muž dokázal svou ženu uživit. Nejdříve má muž: „*postavit dům, pak zasadit vinici a poté se oženit*“ (Sot. 44a). Pokud schází na svatbu prostředky, je dokonce povoleno prodat svitek Tóry, čímž se poukazuje na její zásadní důležitost.

Na manželství pak závisí „*sociální status, ekonomická stabilita, osobní naplnění, sexuální uspokojení a kontrola a samozřejmě biologická kontinuita*“ (Baker, 1993, s. 148).

Talmud také věnuje náležitou pozornost **výběru partnera**. Za dívku zodpovídá její otec, jehož povinností je dohodnout jí sňatek v době, kdy dosáhne věku dvanácti let. Nesmí ji však provdat proti její vůli. Pokud se stalo, že dívka byla provdána v mladistvém věku (tedy před dosažením dvanácti let), mohla sňatek po vstupu do dospělosti bez rozvodu zrušit. Za zcela nevhodné je pokládáno manželství dvou výrazně věkově nerovných partnerů. Dle Talmudu se na rodiče, kteří se takto proti svým dětem proviní, vztahuje verš: „*Přidávat opilost k žízni; takovému nebude Hospodin ochoten odpustit*“ (Sanh. 76b). Dále je v židovském světě zvykem, že se snoubenci musí před svatbou vidět, aby se předešlo zklamání z nenaplněného očekávání. Toto nařízení je odlišné od běžných zvyků orientálních zemí (Srov. Cohen, 2006).

Za pozornost dále stojí, že Talmud neopomíjí ani rady ohledně **dědičných faktorů**, které budoucí pár přenesou na své potomstvo: „*Vysoký muž by se neměl ženit s vysokou ženou, aby jejich děti nebyly vytáhlé. Malý muž by se neměl ženit s malou ženou, aby jejich děti nebyly zakrslé. Muž světlé pleti by se neměl ženit se ženou světlé pleti, aby jejich děti nebyly příliš světlé. Muž temné pleti by se neměl ženit se ženou temné pleti, aby jejich děti nebyly příliš snědé*“ (Bech. 45b). A zmiňme také doporučení, které muže nabádá k tomu, aby si našel ženu o poznání nižšího

společenského postavení, než má sám a vyvaroval se tak přehlížení stran jejího příbuzenstva.

Mluvíme-li o výběru celoživotního partnera, nesmí zde být opomenuta role dohazovače, který má za úkol zprostředkování sňatku (*šiduch*), jehož poslání je v židovské společnosti vysoce ctěné a taktéž často oceňované nemalými finančními částkami. V žádném případě sebou tato takřka institucionalizovaná role prostředníka nenese záporné konotace. V ortodoxní společnosti si *šiduch* dodnes uchoval svůj význam. Snaha o seznámení partnerů se srovnatelným rodinným zázemím, jak duchovním, tak materiálním, může být především v ortodoxních rodinách, kde mládež nevyráží volně ven za zábavou nezastupitelná.

**Předmanželský pohlavní styk** je podle biblických pramenů přísně zakázán. Pokud si muž vzal ženu v domnění, že je panna a následně bylo její pannenství zpochybněno, mohl z toho pro ženu vyplynout i trest smrti. Podle knihy Deuteronomium je v takové situaci třeba přinést o panenství dívky důkaz. Pokud stařešinové města shledají důkaz platným, muž, který křivě nařkl svou ženu, zaplatí pokutu a nesmí svou manželku po celý život propustit (rozvést se). V opačném případě mohla být dívka kdysi ukamenována na prahu otcovského domu (Dt. 22:14-21).

Sňatek se také označuje jako „posvěcení“ (*kidušin*) a oba manžele jsou důrazně vyzýváni k nejvyšší pohlavní zdrženlivosti vůči svému okolí. Předpokládalo se, že nevěra muže je příčinou nevěry jeho manželky. Muž má ctít svou ženu a děti, které jsou na něm závislé, tak jako je on závislý na Bohu. Manželé si mají být vzájemně partnery a muž se nemá nad svou ženu povyšovat: „*Je-li tvá žena malá, seхни se a šeptej jí*“ (BM 59a).

Co se již zmíněné nevěry či **cizoložství** týká, stojí jistě za zmínku, že ani zde nebyla brána v potaz rovnost pohlaví a veškerá ustanovení vyznívají ve prospěch mužů. Zasnoubená či vdaná žena zde byla pokládána za cizoložnici vždy, když se dopustila pohlavního styku s někým jiným, než se svým manželem či snoubencem. Muž, který byl ženatý či zasnoubený se oproti tomu neprovinil vůbec ničím v případě, že měl pohlavní styk s ženou neprovdanou či nezasnoubenou. A pokud byla žena vdaná či zasnoubená nedopustil se nevěrný muž prohřešku proti svému manželství, ale proti manželství onoho podváděného muže. Z toho tedy vyplývá, že ženu ve své podstatě vůbec nešlo podvést.

Pokud však muž porušil manželství jiného muže a cizoložníci byli přistiženi, hrozil jim jak podle knihy Leviticus, tak Deuteronomium trest smrti: „*Kdyby kdo postižen byl, že obýval s ženou manželkou cizí, tedy umrou oni oba dva, muž, kterýž obýval s tou ženou, i žena také; i odejmeš zlé z Izraele.*“ (Dt. 22:22).

Talmud jako celek **polygynii** povoluje, i když se pohledy jednotlivých rabínů na tuto problematiku různí. Najdeme zde vyjádření naprosté benevolence, co se počtu manželek týče, až k omezení číslem čtyři. Shoda panovala jen o manželství velekněze, který směl mít dle všech zúčastněných ženu pouze jednu. Lze se domnívat, že v učených kruzích polygynie téměř neexistovala (Cohen, 2006). V Bibli je právo muže na mnohoženství pokládáno za nesporné a nacházíme zde i příkazy týkající se dědických práv synů od různých žen. Podle Deuteronomia nelze právo prvorozenství přesunout ze syna nemilované ženy na syna ženy milované. Také mezi patriarchy a králi starého Izraele shledáváme mnohoženství jako zcela běžné. Setkáváme se s ním již u praotce Abrahama, přes jeho vnuka Jákoba ke králi Davidovi a jeho synu Šalamounovi. **Monogynie**, tedy jednoženství, se pro aškenázské Židy stalo závaznou normou roku 1450 a jeho průkopníkem byl myslitel rabi Geršom ben Jehuda.

### **Smíšené sňatky**

Smíšených manželství bylo mezi Izraelity vždy poměrně velké množství a to i přesto, že na ně bylo v židovské společnosti pohlíženo s nelibostí. Panovaly obavy z odpadlictví od víry, které se ještě znásobily po návratu z babylonského zajetí, kdy se Židé cítili ohroženi a vzrůstaly snahy o národní „sebeuchování“. A tak v pobabylonské době dokonce došlo k tomu, že byla smíšená manželství zrušena a cizinky (většinou se jednalo o ženy) poslány pryč. Varování a zákazy smíšených svazků nacházíme však již v Pentateuchu, kde samotný Jahve přikazuje: „*Nevcházej v smlouvu s obyvateli země té, aby když by smilnili, jdouce po bozích svých, a obětovali bohům svým, nepovolalitě, a jedl bys z oběti jejich. A abys nebral ze dcer jeho synům svým, i smilnily by dcery jejich, jdouce po bozích svých, a naučily by smilniti syny tvé, jdouce po bozích svých.*“ (Ex. 34:15-16).

Ačkoli je Talmud a názory v něm obsažené valnou většinou dílo velni humánní a liberální, odráží se v něm zcela zřetelně **patriarchální** společenský řád, který také v době tvorby a kodifikace Talmudu v této části světa převládal. Muž měl tedy nad svou ženou téměř neomezenou moc. Z tohoto uspořádání vyplývá, že se nikdo z talmudických učenců nepozastavuje nad pravidlem, které ustavuje, že s mužem se

žena může rozvést pouze s jeho souhlasem, zatímco se ženou se lze rozvést i proti její vůli.

Uzavření samotného manželství předchází vyhotovení listiny zcela zásadního významu tzv. **ktuby, manželského kontraktu**, který sleduje dva důležité cíle. Prvním je poskytnout ženě hmotné zabezpečení a zajištění jejích sociálních a sexuálních práv, druhým pak ochrana ženina finančního postavení v případě rozvodu či smrti manžela. Tato přesně stanovená manželská dohoda je vymahatelná ženou v případě rozvodu a je první „zátěží“ uvalenou na manželovu pozůstalost (Baker, 1993). Podpis *ktuby*, sepsané tradičně v aramejštině, proběhne ještě před započítím vlastního svatebního obřadu v přítomnosti rabína a dvou svědků. Podepisuje ji pouze ženich, který je také rabínem dotázán, zda závazky z ní plynoucí přijímá.

Je možná překvapující, že **rozvod** manželství je podle talmudického zákonodárství dovolen, i z důvodů téměř libovolných. Z Tóry se dozvídáme, že muž smí zapudit svou ženu, jestliže: „*by nenašla milosti před očima jeho pro nějakou mrzkost, kterouž by našel na ní, i napsal by jí lístek zapuzení a dal v ruku její, a vyhnal by ji z domu svého*“ (Dt. 24:1). Tento výrok byl různě interpretován a například Šamajova škola to chápala tak, že se muž smí se ženou rozvést pouze v případě její nevěry. Hilelova škola naopak dávala muži jako důvod k rozvodu i něco tak nicotného jako je zkažené – spálené - jídlo. A rabi Akiva přímo tvrdil, že muž se smí se ženou rozvést, i jen proto, že našel ženu krásnější, než je ta jeho.

Procedura rozvodu tkví především ve vystavení a předání **rozlukového listu** (*get*), který manžel doručí manželce osobně nebo tím někoho pověří. Komplikovanější situace nastává, pokud se chce nechat rozvést žena. Talmudický zákon se snažil, aby žena v židovském společenství nebyla příliš znevýhodněna a nebylo jí upíráno právo rozvodu z vlastní vůle. Proto pokud manžel odmítal vystavit své ženě rozlukový list, mohl na něj soudní dvůr vyvinout nátlak a vlastně ho tím donutit, aby se svou ženou rozvedl. Mezi důvody vedoucí soudní dvůr k intervenci ve prospěch manželky patří například impotence manžela, nechť se o ženu postarat či odmítání pohlavního styku. „*Jestliže manžel složí slib, že se svou ženou nebude mít styk, Šamajova škola mu dává dva týdny, Hilelova škola týden*“ (Ket. V, 6). Poté je nucen slib zrušit nebo se se svou ženou rozvést.

Dalším důvodem, kdy se mohla žena nechat rozvést, bylo, když se na muži projeví nějaké „**závažné vady**“ a to třeba když manžel onemocněl odpudivou nemocí či se ženě znechutil svým povoláním. Konkrétně se jednalo například o stížení



malomocenstvím a z povolání mohl ženě dle uvážení soudu vadit sběrač psích lejn, tavič mědi nebo koželuh (Srov. Cohen, 2006).

Obtížná situace pro ženu nastává, pokud je její muž **nezvěstný**. Zákon jí nepovolí rozvod, ani uzavření nového sňatku, dokud se neprokáže, že je manžel mrtvý. Zde nezáleží na délce doby, po kterou je muž nezvěstný. Pokud bylo podezření, že zemřel, museli jeho smrt dosvědčit hned dva svědci. Posléze se od tohoto požadavku upustilo a stačil pouze jeden svědek k tomu, aby byl muž prohlášen za mrtvého a žena se tak mohla znovu vdát.

Pokud je tedy muž nezvěstný a není, kdo by dosvědčil jeho smrt či pokud muž odolává nátlaku soudního dvora a odmítá vystavit ženě rozlukový list, stává se žena tzv. **agunou** („upoutanou“). Je tedy ve stavu, kdy se nesmí dále vdát či mít další děti. Pokud by je přesto měla, budou děti vzešlé z tohoto svazku považovány za levobočky tzv. **mamzery** a znevýhodněné členy společnosti, jejichž potomci dalších generací nesmí uzavřít sňatek s Židy legitimního původu. Mohou si vzít jedině jiného **mamzera** nebo konvertitu. *De facto* jediná možnost jak zabránit přenosu tohoto stigmatizujícího statusu na další generace se nabízí pouze mužům. Pokud muž-mamzer zplodí potomka s nežidovskou ženou, děti přestanou být **mamzery** a budou nežidy. Pro ženu-mamzera ovšem toto pravidlo neplatí a její děti budou tedy **mamzery** v každém případě.

Za **mamzera** je pokládán člověk narozený z tzv. zakázaného svazku, tedy cizoložství nebo incestu, nikoli tedy jakékoli nemanželské dítě. *Halachický* kodex židovského práva *Šulchan aruch* však velmi pragmaticky učí, že pokud se vyskytnou fámy o tom, že je vdaná žena nevěrná, ale je zřejmé, že převážně se stýká se svým manželem, není důvod k tomu, aby děti získaly status **mamzera** (Š. Ar., *Even ha-ezer* 4).

Podle biblických nařízení by si měl vdovu, která zůstala bezdětná vzít za ženu nejstarší bratr jejího manžela a zplodit s ní syna, který by měl nést jméno zemřelého, aby tak „*nebylo smazáno z Jisraele*“ (Newman, Sivan, 1992, s. 51). I v tomto případě se žena může stát **agunou** a to pokud její švagr ještě nedosáhl plnoletosti či odmítl toto **levirátní pravidlo** vyplnit. V takovém případě se praktikuje obřad zvaný **chalica** („odstranění“), kterým se „povinnost“ vůči bratrově ženě ruší. **Rituál** probíhá tak, že vdova před soudem vyzuje pravou botu svému švagrovi, odplivne si před ním (původně jemu do tváře) a pronese: „*Tak se má státi muži tomu, kterýž by nechtěl vzdělati domu bratra svého.*“ (Dt. 25:9). Žena se poté smí svobodně provdat, za libovolného muže, kromě kněze (*kohena*) (Newman, Sivan, 1992, s. 51). Důsledné

dodržování levirátu považované za normu v biblických časech bylo velmi záhy opuštěno a Talmud již podporuje dodnes užívanou praxi obřadu *chalice*. Některé židovské komunity převážně v arabských zemích udržují tradiční levirátní sňatky stále živé.

Na tomto místě je třeba upřesnit, že praktikování některých popsaných obřadů (*chalice*), vystavení svatební smlouvy (*ktuba*), rozvodové listiny (*get*) či uplatňování společenských statusů (*mamzer*, *aguna*) a dědičné kněžské instituce (*kohen*) je v Izraeli v souladu s oficiální státní legislativou a je závazné pro veškerou židovskou populaci země.<sup>1</sup>

Z výše uvedeného zřetelně vyplývá, že status *aguny* je pro ženu výrazně znevýhodňující, často psychicky deprimující záležitostí. Někteří rabíni jsou si této disproporce vědomi a snaží se hledat nápravu, která by byla v souladu s *halachou*. Bakerová srovnává přístupy některých současných rabínů k dané problematice a zmiňuje mimo jiné návrh rabína Eliezera Berkovitse, který vidí řešení v zabudování podmíněčné klauzule již přímo do předmanželské dohody (*ktuby*). Tato klauzule by vylučovala možnost, že se žena stane *agunou* v případě, že by její manžel odmítl či nebyl schopen vystavit rozlukový list. Rabín a soudce Berel Berkovits podle Bakerové naopak navrhuje přenést pravomoc o vynesení definitivního povolení k rozvodu na civilní (tedy nenáboženské) soudy (Baker, 1993). Toto jsou však zatím jen budoucí možnosti, jak se současná židovská společnost může pokusit vyrovnat s diskriminací vůči ženám obsaženou přímo v izraelském rodinném právu.

## **I. 2. 2 Regulace porodnosti**

Úvodem je třeba předeslat, že rabínský judaismus a jeho dnešní samozvaný nástupce ortodoxní judaismus nemají a nikdy neměly názorově monolitický charakter. Mezi *poskim*, autoritami, které rozhodují v právních a etických náboženských záležitostech, panuje stále mnoho rozporů. Rabíni svá stanoviska vydávají v podobě již zmíněných *respons*, neboli „odpovědí“, která jsou často reakcí na nejnovější vědecké objevy a postupy.

---

<sup>1</sup> Podrobněji v kapitole „Stát a judaismus v Izraeli“.

Jak již bylo řečeno, je ortodoxní judaismus v moderním Státě Izrael do určité míry provázán s civilní legislativou. Avšak co se týče užívání antikoncepčních prostředků, není zde *halacha* závaznou doktrínou a uplatňování jejího vlivu v této oblasti, je spíše záležitostí svědomí jednotlivce.

Specifikem myšlenkové koncepce judaismu je možnost či spíše přímo povinnost neutuchající podrobné analytické diskuse a argumentačních soubojů. I když zde existují pevně dané nezpochybnitelné premisy, lze téměř vždy v rámci bohatého náboženského diskursu najít příklad (i jeho názorový protipól), který by posloužil jako aplikovatelný precedens pro zpytovaný problém. Dialektika rabínských stanovisek sama sebe potvrzuje či vyvrací v rámci časového kontinua, avšak každý vznesený argument, má nárok být zvážen, změřen a zaznamenán.

Ačkoli judaismus rozhodně neopomíjí oblast spirituální abstrakce, svoji pozornost stejnoměrně obrací i ke všem aspektům fyzického lidství a doslova před nicím „nezavírá oči“. O tom svědčí i tato kapitola.

Od 60. let 20. století vystala v souvislosti s vývojem technologií v oblasti medicíny zvýšená potřeba orientace laické i odborné lékařské veřejnosti v tématech spojených se základy lidské existence z hlediska etiky. Vyvinul se tak nový směr aplikované etiky, tzv. bioetika, zaměřující se na otázky vyvolávané např. genetickými experimenty, interrupcemi či možnostmi euthanasie. Hledisko judaismu prizmatem této disciplíny je předmětem mnoha soudobých publikací. Z rozsáhlé literatury zmiňme knihu *Jewish Bioethics* vydanou F. Rosnerem a J. D. Bleichem či obsáhlou encyklopedii *Encyclopedia of Jewish medical ethics* vydanou A. Steinbergem a F. Rosnerem, ze kterých tato a následující kapitoly hojně těží. V neposlední řadě zmiňme průkopnická díla I. Jakobovitse *Jewish medical ethics* či D. Feldmana *Birth Control in Jewish Law*.

Následující kapitola pojednává o přístupu rabínského a ortodoxního judaismu k metodám zabraňujícím početí plodu. Za všechny jmenujme hormonální antikoncepci, kondom, nitroděložní tělísko, diafragmu<sup>1</sup>, spermicidy, „metodu“ plodných dní a přerušovaný pohlavní styk, kterými se zde budeme zabývat především.

Obecně lze říci, že židovské právo v některých (níže popsanych) případech antikoncepci nejen povoluje, ale téměř doporučuje. Antikoncepce však rozhodně není

---

<sup>1</sup> Diafragma je vaginální pesar, ženská antikoncepce zavedená do pochvy před pohlavním stykem.

povolena bezpodmínečně a nikdy by neměla být užívána bez řádného odůvodnění. Mnoho dnešních rabínských autorit se také shoduje, že není zcela vhodné vydávat na toto téma příliš jednoznačná stanoviska, která by mohla být zdrojem zobecňování či chybných výkladů. Jsou i tací, kteří odmítají odpovídat na dané otázky písemně a upřednostňují osobní individuální přístup formou ústní konzultace pro každou ženu zvlášť (Srov. Steinberg, Rosner, 2003).

Hlavní sledovaná *halachická* kritéria posuzující, zda je konkrétní antikoncepční metoda přijatelná či nikoli, jsou následující:

- 1) zákaz mrhání a znehodnocování semene;
- 2) zákaz kastrace;
- 3) rozpor s příkazem k naplňování ženiných manželských práv;
- 4) rozpor s nařízením k plození a k zalidnění světa (Srov. Steinberg, Rosner, 2003).

Add 1) Zde se sleduje způsob nakládání s mužovým semenem. Není proto povolen přerušovaný pohlavní styk (*coitus interruptus*<sup>1</sup>), kondom či poševní diafragma.

Add 2) Zákaz kastrace se zde vztahuje na sterilizační metody, tedy podvázání vejcovodů u ženy a přetětí a podvázání chámovodů (vazektomie) u muže. Pro užití antikoncepčních metod zmíněných ve výčtu výše, neexistuje v tomto případě žádná kontraindikace. Pokud vůbec vyvolávají sterilitu, tak pouze dočasnou (viz hormonální antikoncepce či nitroděložní tělísko).

Add 3) Co se týče manželských práv na sexuální život nárokováných ženou, zde je na překážku metoda výpočtu plodných dní, která vede k manželské odluce delší, než předepisují pravidla<sup>2</sup> či metoda sexuální abstinence, kterou ale judaismus rozhodně nedoporučuje.

Add 4) Toto poslední kritérium zdánlivě veškeré detailní analýzy různých druhů antikoncepce pokládá za zbytečné. Koncept plození a zalidnění světa (Gen. 9:7) se vztahuje bez výjimky na všechny židovské muže. A zde je ten háček: vztahuje se totiž jen a pouze na muže. Žena je muži k naplňování těchto příkazů pouze nápomocna.

---

<sup>1</sup> Před přerušovaným pohlavním stykem nás varuje kniha Genesis příběhem o Onanovi, který byl za tuto praxi potrestán smrtí (Gen. 38:10).

<sup>2</sup> Pravidla *Tohorat ha-Mišpacha* („rodinná čistota“).

Obecně jsou však zákony Tóry v rozporu s tzv. plánovaným rodičovstvím a užívání antikoncepce je povoleno jen tehdy, pokud by byla žena těhotenstvím psychicky či fyzicky ohrožena (či by byl ohrožen vývoj již narozených dětí v rodině – viz dále).

Krom jiného je bráno na zřetel, že počet<sup>1</sup> celosvětové židovské populace je velmi malý a že Židé po tisíciletí trpěli pronásledováním, pogromy, holocaustem a válkami, což jejich řady stále zmenšovalo. Nezanedbatelné jsou v této souvislosti sňatky s nežidovskou populací a „spirituální smrt prostřednictvím asimilace“ (Steinberg, Rosner, 2003, s. 243). To je také jeden z důvodů, proč je každé dobrozdání k užívání antikoncepce vydáváno individuálně a s velkým zaujetím.

Podívejme se nyní blíže na hlavní biblické a talmudické zdroje, které se touto problematikou zabývají.

Stanovisko rabiho Eliezera je zaznamenáno v Babylonském Talmudu, traktátu Jevamot: „*Ten, kdo se nevěnuje rozmnožování potomstva, jakoby proléval krev.*“<sup>2</sup>(Jev. 63b), což podporuje citací z knihy Genesis: „*Kdokoli by vylil krev člověka, skrze člověka vylita bude krev jeho*“ (Gen. 9:6), za níž bezprostředně následuje příkaz: „*Vy pak plodte a množte se; v hojnosti se rozplodte na zemi, a rozmnožení buďte na ní.*“ (Gen. 9:7).

Mišna (Jevamot 6:6) učí, že muž smí ustat v rozmnožování, jedině v případě, že děti již zplodil. Za splnění příkazu bylo obecně považováno narození dvou dětí; škola Šamajova požaduje dva syny, škola Hilelova jednoho syna a jednu dceru, protože podle Genesis: „*muže a ženu stvořil je*“ (Gen. 1:27). Vzhledem k tomu, že v judaismu, není zplození potomků hlavním a jediným účelem manželského pohlavního styku a pravidelný sexuální život je jedním z manželských nezadatelných práv, nesmí muž svou ženu v tomto opomíjet, ani když je např. neplodná, těhotná či již prošla menopauzou. Toto nařízení je založeno na výkladu požadavku z knihy Exodus: „*A dal-li by mu jinou, z stravy její, oděvu jejího, a přívětivosti manželské nic této neujme.*“ (Ex. 21:10). V tomto případě se nejedná o mrhání semenem, naopak, toto nařízení pomáhá udržet klid a mír mezi manželi (Rosner, Bleich, 2000).

---

<sup>1</sup> Zhruba 13 miliónů osob na celém světě.

<sup>2</sup> Překlad autorky.

Zřejmě nejdůležitější výpověď na toto téma, která je výchozím bodem i pro současná rabínská *responsa*, je z Talmudu známá jako *Baraita*<sup>1</sup> Tři žen. *Baraita* se zmiňuje o třech typech žen, které mohou použít antikoncepční prostředek *mokh* (savý materiál). Jde o mladistvé, těhotné a kojící ženy. Mladistvá<sup>2</sup> by mohla následkem otěhotnění zemřít; u gravidní ženy by mohlo dojít k neúmyslnému přerušení těhotenství<sup>3</sup> a kojící žena by v případě dalšího navazujícího těhotenství mohla kojené dítě příliš brzy odstavit a tím způsobit jeho smrt (Jev. 12b). *Mokh*, blízký dnešnímu tampónu je dnes některými autoritami přirovnáván k pesaru neboli diafragmě. Není bez zajímavosti, že diskutovanou pasáž klíčového významu v zákonících Židovského práva nezmiňuje ani Maimonides, ani Josef Karo.

Pokud jsou tedy obecně splněny podmínky k užívání metod, které zabraňují početí, je většinou rabínských hlasů upřednostňována hormonální antikoncepce. Někteří tuto metodu srovnávají s „šálkem kořenů“, o kterém se dočítáme v Talmudu v souvislosti s manželkou rabiho Hiyya. Ta poté, co v obrovských bolestech porodila, přestrojila se a v převleku se odebrala na konzultaci ke svému vlastnímu muži. Pak položila rabínovi otázku, zda je ženě přikázáno rozmnožovat potomstvo. Rabínova odpověď byla záporná. Žena tedy šla a vypila sterilizující lektvar (Jev. 65b).

Pokud je ovšem, pro ženu například ze zdravotních důvodů užívání hormonální antikoncepce nepřípustné, je některými náboženskými arbitry povolováno užití diafragmy nebo spermicidů. Naopak kondom, přerušovaný pohlavní styk nebo sexuální abstinence není téměř v žádném případě povolena.

### **I. 2. 3 Umělé přerušení těhotenství**

Umělé přerušení těhotenství (lat. *interruptio graviditatis*) je umělý potrat (lat. *abortus artificialis*). Umělé přerušení těhotenství, tedy interrupce je cílený zákrok, kterým je ukončeno těhotenství. Počátkem 80. let minulého století se začala zavádět šetrnější metoda tzv. miniinterrupce, která je dnes využívána u 8 z 10 všech prováděných zákroků (Machová, Hamanová, 2002).

---

<sup>1</sup> *Baraita* jsou převážně stanoviska *tanaitů*, která nejsou součástí Mišny, ale byla často zohledňována Gemarou.

<sup>2</sup> Mladistvá byla označována dívka do prvního dne po svých dvanáctých narozeninách.

<sup>3</sup> Především zde vyvstávaly obavy z tzv. superfetace, neboli přeoplození, které je ovšem velmi vzácné.

Přístup ortodoxního judaismu k interrupci lze zjednodušeně shrnout tak, že zákrok není bez výjimky zakázán, jak tomu učí například římskokatolická církev, ani není libovolně povolován, jak známe z praxe některých liberálních náboženských proudů, mj. reformního judaismu. Protestantské proudy jako jsou metodisté, baptisté či unitáři pokládají interrupci za lékařskou záležitost, kde nejdůležitější je odborné hledisko. Naopak stanovisko luteránské církve je podobné církvi římskokatolické.

Pasáž zásadního významu vztahující se k diskutovanému tématu nacházíme ve Starém zákoně v knize Exodus „*Když by se svadili muži, a urazili ženu těhotnou, tak že by vyšel z ní plod její, však by se zhouba nestala: pokutován bude, jakž by uložil naň muž té ženy, a dá vedlé uznání soudců. Pakliť by smrt přišla, tedy dáš život za život*“ (Ex. 21:22-23). Text pro budoucí výklady implikuje klíčový poznatek, o tom, že za zmaření života plodu je uloženo pouze finanční odškodnění, zatímco pokud by na následek zranění zemřela sama těhotná žena, pak „*dáš život za život*“. Zde je tedy bezpochyby přikládána životu matky mnohem větší hodnota, než životu jejího nenarozeného dítěte. V judaismu je postavení nenarozeného dítěte nižší, než již plně vyvinutých jedinců a není ještě považováno za člověka s atributem *nefes* (v přesném překladu „duše“). Plod je tedy nahlížen jako součást těla matky, nikoli samostatná bytost a do 40 dnů od početí je dokonce vnímán jako „pouhá tekutina“ (Rosner, 2001). Právě v tomto bodě se stanovisko římskokatolické církve zcela odlišuje: plod je považován za plnohodnotnou bytost, interrupce je tudíž vraždou a není brána v úvahu, ani pokud by mohla zachránit život matky.

Stejně jako Bible, potvrzuje i Mišna, že život ženy je důležitější, než život plodu.

„*Pokud má žena při porodu obtíže, vyřízne se plod z jejího lůna a vytáhne se úd po údu, protože její život má přednost před životem plodu. Jestli však větší část již byla narozena, nesmí se ho dotknout, nesmí se stranit jednomu lidskému životu před druhým*“ (Ohol. 7:6).

Učení rabínského a ortodoxního judaismu tedy interrupci povoluje, pokud je život matky v ohrožení. Život ženy má přednost před přežitím plodu, až do chvíle, kdy se, během porodu objeví hlavička nebo větší část plodu. Pak i v případě, že je život matky ohrožen „*nesmí se stranit jednomu lidskému životu před druhým*“<sup>1</sup> (Sanh. 72b).

---

<sup>1</sup> „*ein dohin nefes mi penei nefes*“

Další argument bráný v potaz v souvislosti s povolením interrupce v případě ohrožení matky vychází opět z Pentateuchu, tentokrát z knih Deuteronomium a Leviticus.

„Když by se svadili někteří spolu jeden s druhým, a přistoupila by žena jednoho, aby vysvobodila muže svého z ruky bijícího jej, i vztáhla by ruku svou a uchopila by ho za  
lůno:  
Tedy utneš ruku její, neslituje se nad ní oko tvé.“ (Dt. 25:11-12).

V této pasáži žena pronásleduje muže a má za to být potrestána amputací ruky. Maimonides a Karo zde nachází paralelu pro situaci, kdy plod „pronásleduje matku“ a je třeba ji před ním chránit interrupcí<sup>1</sup>. Z následující citace zase podle vykladačů jako je mj. Raši, vyplývá, že člověk nesmí pouze nečinně přihlížet, když se jeho bližnímu děje újma, konkrétně jde o ohrožení loupeží, utonutím nebo divou zvěří (Rosner, 2001).

„Nebudeš choditi jako utrhač v lidu svém, aniž státi budeš na hrdlo bližnímu svému: Já jsem Hospodin.“ (Lv. 19:16).

Tedy i z této citace vyplývá, že pokud je matka v ohrožení, má jí být pomoheno.

Maimonides i Karo dále shodně dodávají, že pokud již hlavička dítěte byla porozena, není to plod, který pronásleduje matku, ale matka je pronásledována božím záměrem, život dítěte musí být tedy respektován. Jiné názory však velí, že pokud jsou oba životy v ohrožení, tak, i pokud je již hlavička venku, má přednost záchrana života matky.

Již zmiňovaný autor knihy *Biomedical ethics and Jewish law* F. Rosner se v části práce zabývající se interrupcí snaží odpovědět na otázku, jak je možné, že interrupce není dle *halachy* povolena *de facto* libovolně, už jen proto, že plod není roven s člověkem (*nefeš*) a jeho zabití není pak vraždou. Možných důvodů je opět hned několik. Jedno stanovisko nachází Rosner u rabiho Bacharacha, který klade zásah do těhotenství na roveň mrhání semenem, což, jak již bylo řečeno, je v judaismu striktně zakázáno. Druhý důvod nachází učenci ve faktu, že pokud žena potratí po uplynutí lhůty 40 dnů od početí, ať spontánně či uměle, musí projít stejným očistním rituálem, jako kdyby normálně porodila. Z toho lze usuzovat, že plod má určitý částečný status. Mezi další uváděné důvody patří mj. možnost porušení šabatu, kvůli záchraně nenarozeného dítěte, což je obvykle povoleno jen kvůli záchraně lidského

<sup>1</sup> Maimonides, *Mišne Tóra, Hilchot Rotze'ach* 1:9; Karo, *Šulchan Aruch, Chošen Mišpat*, 425:2. (Uvedeno dle Rosner, 2001)



života (*nefeš*), z čehož vyplývá, že život plodu má stejnou hodnotu jako narozeného (Jakobovits, 2000). Rabi Unterman v této debatě tvrdí, že plod je potenciální lidská bytost (*sofek nefeš*) a má tedy dostatečnou „pravomoc“ zakázat svou vlastní destrukci. Následující rabínův argument se zakládá na interpretaci biblického: „*Kdokoli by vylil krev člověka, skrze člověka vylita bude krev jeho; nebo k obrazu svému učinil Bůh člověka.*“ (Gen. 9:6), což může být převedeno i jako „*kdo vylil krev člověka v člověku, jeho krev bude vylita*“. A „*člověk v člověku*“ zde znamená plod v těle (Sanh. 57b).

Pro zajímavost zde uvedme i stanovisko kabalistického spisu Zohar, který staví svou argumentaci na situaci židovského lidu v egyptském otroctví. Zde egyptští vládci vydali nařízení, aby všechna novorozená mužského pohlaví byla hozena do Nilu (Ex. 1:22). I přes tento krutý výnos, Židé nikdy nepřistoupili k interrupcím, tím méně k zabíjení novorozenců. Odměnou za statečnost jim bylo následné vyvedení z egyptského područí<sup>1</sup> (Elon, 2008).

Obecně tedy můžeme uvést, že životu matky byla většinou autorit přisuzována priorita. V případě, kdy však její život nebyl přímo ohrožen, či její nemoc nepropukla v důsledku těhotenství, názory se opět různí. V sedmidílné talmudické encyklopedii *Pahad Yitzak*<sup>2</sup>, kterou se v 18. století proslavil italský rabín Yitzchak Lampronti se dočteme, že interrupce by neměla být provedena matce, jejíž onemocnění nebylo zapříčiněno těhotenstvím<sup>3</sup> (Bleich, 2000).

V rozporu s tímto stanoviskem většina rabínů této doby, tzv. *aharonim*<sup>4</sup> tvrdí, že interrupce by měla být povolena, i pokud jediným důvodem je matčino zotavení z nemoci, která ani nemusela s těhotenstvím jakkoli souviset a její ohrožení plodem není smrtelné<sup>5</sup> (Elon, 2008). Jeden z významných německých *aharonim*, rabín a talmudista Jacob Emden povoluje interrupci v případě, že by žena mohla trpět trýzní a velkou bolestí. Dále povoluje podstoupit z vlastní vůle zákrok ženám, které počaly v rámci mimomanželského poměru a na jejichž dítě by se tak po narození vztahoval status *mamzera* (bastarda). Ze stejného důvodu však zakazuje interrupci neprovdaným ženám, protože jejich potomek za *mamzera* označen nebude<sup>6</sup> (Bleich, 2000). Na Emdenův názor na interrupce se odvolává i novodobá autorita přes medicínská

<sup>1</sup> Elon (2008) uvádí pramen: *Zohar*, Ex., ed. Warsaw, 3b.

<sup>2</sup> „Izákovy obavy“.

<sup>3</sup> Bleich (2000) uvádí zdroj: *Pahad Yitzak*, Erekh Nefalim, 79b.

<sup>4</sup> *Aharonim* („poslední“) je označení pro rabíny a učence žijící od 16. století do současnosti.

<sup>5</sup> Elon (2008) uvádí pramen: *Maharit*, Resp. no. 99.

<sup>6</sup> Bleich (2000) uvádí zdroj: *She'elat Yavez*, 1: 43.

dilemata mezi izraelskými rabíny – Eliezer Waldenberg<sup>1</sup>. Rabín cituje Emdenova slova o „*trýzni a velké bolesti*“, kterých je třeba ženu ušetřit a podporuje jimi nutnost interrupce v důsledku dědičných nemocí plodu. Waldenberg tvrdí: „*Zda je utrpení fyzické nebo mentální, nehraje roli, protože v mnoha případech je duševní utrpení větší a úmornější než fyzická bolest.*“<sup>2</sup>(Elon, 2008). V případě potvrzení Tay-Sachsovy choroby plodu rabín dokonce povoluje provedení zákroku až do šestého měsíce těhotenství. Hledisko rabína Waldenberga je však proslulé vyšší mírou tolerance, než je obvyklé v dnešních ortodoxních kruzích (Eisenberg, 2001).

V litevském ghettu v Kovně, které patřilo k židovským centrům kultury a tradiční vzdělanosti, vydali Němci během okupace nařízení, že každá židovská žena, která otěhotní, bude spolu se svým nenarozeným dítětem zabita. V reakci na to povolil roku 1942 rabín Ephraim Oshry interrupce z důvodu záchrany života těhotných žen (Elon, 2008).

V současné době není dle náboženských směrnic schváleno přerušení těhotenství z důvodů pouze osobních, a to dokonce ani během prvních čtyřiceti dnů. V případech ohrožení fyzického či psychického zdraví matky, otěhotnění v důsledku znásilnění či zvýšené pravděpodobnosti narození postiženého dítěte je třeba získat osobní rabínské posouzení. Zde je znovu dobré připomenout, že ačkoli je vliv náboženství ve Státě Izrael silný natolik, že se přímo odráží v legislativních nařízeních, diskutované téma interrupcí, není fakticky v kompetenci náboženských orgánů a rozprava o něm, tak pro sekulární Izraelce zůstává na úrovni teorie. Praxe výkonu interrupcí v Izraeli je popsána v kapitole „Současná situace žen v Izraeli z genderové perspektivy“.

#### **I. 2. 4 Asistovaná reprodukce**

Asistovaná reprodukce<sup>3</sup> je novým lékařským podoborem medicíny, který vznikl v souvislosti s rozvojem metod léčení neplodnosti. Užití metod asistované reprodukce nastupuje ve chvíli, kdy selžou konzervativní a chirurgické způsoby léčby neplodnosti.

---

<sup>1</sup> Rabín Eliezer Yehuda Waldenberg (1915-2006). Byl soudcem Nejvyššího rabínského dvora a jeho monumentální halachické pojednání nazvané *Tzitz Eliezer* je široce uznávané. Vyjadřoval se mj. na téma kosmetických operací, kouření, transplantace orgánů či eutanásie.

<sup>2</sup> Elon (2008) uvádí pramen: *Tzitz Eliezer*, 13:102.

<sup>3</sup> Metodou asistované reprodukce je například tzv. umělé oplodnění (arteficiální inseminace AI), kdy se spermie dopraví až do děložní dutiny a tím se vyřadí protilátky proti spermiím působící v děložním hrdle. Spermie a embrya (vajíčka nikoli) se také zmrazují a ukládají do tzv. kryobanky, kde je lze

Asistovaná reprodukce (pomocná účast při reprodukci) je tedy: „*soubor léčebných metod a postupů vyžadujících laboratorní manipulaci s lidskými pohlavními buňkami.*“ (Machová, Hamanová, 2002: s. 116).

Jak již bylo zmíněno, je bezdětnost v judaismu vnímána jako velká zkouška a osobní tragédie. Ačkoli se v rabínských textech uvádí, že manželé mohou i tak žít životem dobrých skutků, jsou také podněcováni, aby se podrobili lékařskému zákroku. Záležitosti týkající se dárcovství spermatu a podobných témat však v judaismu, obzvláště v rámci jeho ortodoxních variant, na které se tato práce zaměřuje, vyvolávají bouřlivé rozpravy.

Židé věří, že existuje předem určený počet dětí, které se musí narodit předtím, než na svět přijde Mesiáš (*Jevamot* 62a, 63b; *Nida* 13b). Někteří Židé pocházející z rodin přeživších holocaust, vnímají sami sebe jako zodpovědné za obnovu židovské populace. Toto hledisko nacházíme opět především v ortodoxním proudu judaismu, jehož členové se dnes, přestože jsou oproti sekulárním Židům v Izraeli v menšině, významně podílí na míře porodnosti v zemi. Ortodoxní Židé tradičně vstupují do manželství velmi mladí a vzápětí se stávají rodiči. Pokud se rodičovství nedaří dosáhnout přirozenou cestou, bývá jim v rámci komunity doporučeno vyhledat odbornou pomoc.

Zde však nastává prostor pro množství disputací, které v reakci na medicínské perspektivy vedou rabínské učenci. Je třeba zdůraznit, že i uvnitř ortodoxního spektra se o těchto záležitostech živě diskutuje a nezanedbatelná část jeho představitelů se snaží *halachu* přizpůsobit moderní době, namísto strnulosti a naprostému odmítání pokroku v této oblasti, které okázale demonstruje Vatikán. Mnozí rabíni jsou zároveň držiteli akademickým titulů v např. v odvětví mikrobiologie nebo genového inženýrství, které s asistovanou reprodukcí úzce souvisí.

Současné rabínské pře svou argumentaci většinou staví starobyklých písemných zdrojích, které podrobují výkladům z perspektivy možností dnešní medicíny. Podle F. Rosnera, autora knihy *Biomedical ethics and Jewish law*, existují tři hlavní zdroje zaměřené na **početí bez předchozího sexuálního styku**, tedy *sine concubitus*. Chronologicky se tímto tématem zabývá traktát Babylónského talmudu *Chagiga*, dále

---

uchovat po několik desítek let. Tato metoda uchování spermií je velmi využívána například v případě plánovaného onkologického zákroku u muže, při kterém se spermie mohou poškodit. Z tohoto důvodu se spermie odeberou ještě před zahájením onkologické léčby, aby pak mohly být později použity ke zplození vlastního potomka.

pak francouzský tosařista rabín Perez ben Elijah of Corbeil ze 13. století ve svém díle *Hagahot smak* a posledním hlavním zdrojem moderních respons je midraš o Ben Sirovi, který se nazývá *Alpha Betha de-Ben Sira* (Srov. Rosner, 2001).

Z traktátu Babylónského talmudu *Chagiga* se dozvídáme o těhotné dívce, která tvrdí, že je panna. Případ přišel na přetřes kvůli pochybnostem, zda se taková dívka může stát manželkou velekněze, protože ten se mohl oženit jen s pannou. V její prospěch je zde uváděna možnost **otěhotnění v lázni**, kterou mohla navštívit bezprostředně poté, co zde nějaký muž zanechal své sítě (Chag. 14b).

Druhý zmiňovaný pramen *Hagahot smak*, jehož autorem je rabín Perez ben Elijah of Corbeil popisuje situaci, kdy je ženě dovoleno ležet v prostěradlech svého manžela, ale musí dávat pozor, aby si nelehla do prostěradel po jiném muži, protože by mohla být oplodněna jeho spermatem. Rabín by však ženu v tom případě nevinil z cizoložství, protože k “zakázanému styku” nedošlo, ale vyjádřil obavy, že dítě, které se takto narodí (ze **spermatu jiného muže**), by pak mohlo nevědomky vstoupit do manželství se svým sourozencem (potomkem téhož muže) dopustit se tak incestu. V případě, že by žena touto cestou otěhotněla spermatem vlastního manžela, je vše zcela v pořádku, a to i pokud byla žena zrovna ve stavu rituální nečistoty - *nida*. Nedošlo totiž k “zakázanému styku”.

Třetí příběh je autobiografickým vyprávěním Ben Sira, jehož otcem a zároveň dědečkem byl prorok Jeremiáš. Ten byl jednou hříšnými muži přinucen vypustit své sperma do lázně, kam vzápětí přišla jeho dcera a byla jím oplodněna (Dan, 2008).

Podle výše uvedeného bychom se mohli domnívat, že židovští učenci jsou již po mnohá staletí argumentačně vyzbrojeni pro vydávání stanovisek k asistované reprodukci. Ke shodě však zatím nedošlo. Způsobů výkladu a výsledných interpretací je velké množství a moderní responsa si stejně jako v dobách babylonských akademií často výrazně protirečí.

Jednou z mnoha nevyřešených otázek zůstává, zda žena smí podstoupit umělé oplodnění ve chvíli, kdy se nachází ve stavu rituální nečistoty (*nida*). V tomto období, které zahrnuje nejen dny menstruace, ale i sedm dní poté, může již nastat kýžená ovulace. Podle pravidel *halachy* je však žena až do konce tohoto období „oddělená“ a nesmí mít pohlavní styk ani jakýkoli fyzický kontakt se svým mužem. Zde nastává zmiňované dilema. Jeden z nejdůležitějších příkazů, které Bůh uložil člověku, se týká rozmnožování. Tento příkaz se však vztahuje pouze na muže. Žena pak tento příkaz jen pomáhá muži vyplnit. Ženy se naopak přímo týká dodržování pravidel „**rodinné**

**čistoty**“ (*tohorat ha-mišpacha*), jejichž součástí je právě regule o období *nida*. Rabínské autority obecně během daného období proceduru umělého oplodnění nedoporučují či přímo zakazují. Avšak rabín **Moses Feinstein**<sup>1</sup>, který si v otázkách halachy získal světový věhlas, učí, že pokud není jiná možnost, může žena tuto proceduru podstoupit i v období *nida* („odloučení“), tedy ještě předtím než jde do *mikve* (Jakobovits, 2005). Vzpomeňme zde rabína Pereze ben Elijahu of Corbeil, který pokud by žena ve stavu *nida* otěhotněla neúmyslně ze spermatu na prostěradle, není vina porušením předpisů, protože nedošlo k zakázanému styku. Zde se nabízí paralela k užití metod asistované reprodukce ještě ve chvíli, kdy je žena rituálně nečistá.

Dalším problémem je **zákaz výronu semene** (*hotza'at zera levatalah* - „mrhání semenem“) v jiném případě, než je pohlavní styk. Tento zákaz zasahuje pochopitelně do systému dárcovství semene jako takového, ale vyvolává kontroverze i vzhledem k snahám o početí uvnitř manželského páru. Nicméně většina dnešních rabínů se shoduje, že pokud výron semene mimo pohlavní styk proběhl za účelem plození, je přípustné zákon překročit (Srov. Jakobovits, 2005). Přihlíží se i k nutnosti zmrazení spermatu před chemoterapií a některé autority povolují tuto možnost dokonce i svobodným mužům, aby tak v budoucnosti, až se ožení, mohli dostat svým povinností. Obecně je však pro dané účely upřednostňováno získávání semene během pohlavního styku manželského páru (například užitím kondomu).

Pokud nastane situace, že manželovo sperma není použitelné, přistoupí se k volbě dárce. Zajímavé je, že všechny současné náboženské autority zakazují použití spermatu od židovských dárců. Jedním z důvodů je prý snaha zabránit nevědomému incestnímu vztahu, který by se mohl vyvinout mezi budoucími sourozenci, potomky téhož židovského otce. Pokud by stejná situace nastala v případě **nežidovského dárce**, nebyli by jeho potomci z hlediska *halachy* příbuzní (pouze geneticky) a jejich potenciální vztah by nebyl vnímán jako incestní. Dojde-li přesto k užití spermatu židovského dárce, někteří rabíni poté ženu přímo obviňují z cizoložství (ačkoli nedošlo k bezprostřednímu kontaktu) a dle jejich mínění by neměla dále setrvávat v manželství. Jak bylo několikrát zdůrazněno, názory autorit se různí, což platí i ve sledované rozpravě. Lze však říci, že naprostá většina rabínů v Izraeli doporučuje

---

<sup>1</sup> Ortodoxní, původem litevský rabín (1895-1986). Byl hlavní halachickou autoritou v Asociaci ortodoxních židovských vědců a často byl zván k rozhodování případů souvisejících s židovskou medicínskou etikou. Publikoval sedmisvazkové dílo *Iggerot Mosheh* (1959-85), kde se zabývá např. problematikou interrupcí, kontroly porodnosti či umělého oplodnění.

využití sperma bank mimo Izrael, kde se minimalizuje možnost oplodnění od židovského dárce.

Dosud jsme hovořili o umělém oplodnění, které předpokládá přenos spermatu do dělohy ženy, kde následně dochází k inseminaci jejího vajíčka. Avšak další široce užívanou metodou je oplodnění ve zkumavce, tzv. *In vitro fertilizace (IVF)*, během níž se spermie setká s vajíčkem mimo tělo a dochází pak extrasomatické kultivaci embrya. Tato metoda je již pro některé rabíny zcela neúnosná, především z důvodu porušení zákazu libovolného výronu semene. Podle některých zde spermie neslouží k přímému oplodnění a je tedy lépe metodu *in vitro* zcela zakázat. S tímto stanoviskem se ztotožňuje například i již zmiňovaný rabín Eliezer Waldenberg, který „IVF“ zakazuje i v případě, že jde o vlastní vajíčko a spermie manželského páru, které jsou pak vloženy do dělohy „vlastní“ matky (Jakobovits, 2005).

V praxi však občas nastává situace, kdy žena z různých důvodů není schopna otěhotnět či plod během těhotenství nosit, ačkoli její vajíčka jsou zdravá. Pak nastupuje matka „náhradní“, tedy žena, která se stane nositelkou cizího plodu. Tato metoda vyvolává řadu otázek, které mohou mj. zkomplikovat budoucí **identitu dítěte**. Je nasnadě, že daná problematika zde již překračuje hranice jednotlivých náboženství a hledání těchto odpovědí se týká morální a etické odpovědnosti lidské společnosti povšechně. Většina židovských učenců se v tomto případě přiklání k identifikaci matky „náhradní“ (rodička dítěte), jako matky pravé – *halachické*.

Zajímavé jsou také rabínské úvahy, o tom, zda dítěti, které bylo počato pomocí spermatu od cizího dárce, má být přisouzen **status mamzera** (bastarda). Rabín Moses Feinstein tvrdí, že nikoli, protože nedošlo k přímému sexuálnímu kontaktu mezi dárce, ať židovským či nikoli a příjemkyní (nejde tedy o zakázaný styk – cizoložství, jehož plodem je *mamzer*). R. Feinstein však také z obav o potenciální nevědomý incest dvou náhodně se potkavších sourozenců doporučuje sperma banky mimo Izrael. (Sinclair, 2003). Je velmi důležité, zda dítě narozené pomocí těchto metod získá status *mamzera* či nikoli, protože se některé autority nechávají slyšet, že zplozením *mamzera* vlastně není naplněno hlavní přikázání k plození (*micva peru u revu*).

Naopak rabín Joel Teitelbaum<sup>1</sup>, jeden z nejvýznamnějších kritiků rabiho Feinsteina, v americkém *halachickém* magazínu *Hamaor*<sup>2</sup> (1964) tvrdí, že každé dítě, které bylo počato prostřednictvím dárcovství spermií od jiného židovského muže, než

<sup>1</sup> Chasidský rabín a talmudský učenec, původem z Maďarska (1887-1979).

<sup>2</sup> *Haomar*, Av-Elul 5724 (Uvedeno dle Steinberg, 2003).

je manžel, získává status *mamzera*. R. Teitelbaum argumentuje, že důvodem zákazu cizoložství je nejen mimomanželský pohlavní styk jako takový, ale i nejistota o otcovství potenciálního plodu cizoložného svazku. Protože dárcovství spermií spočívá na anonymitě, otec je tedy neznámý, tudíž rabi vyvozuje, že potomek má status *mamzera* (Srov. Steinberg, Rosner, 2003). Toto téma je však mezi učenci stále široce diskutované.

Zřejmě všechny rabínské autority se shodují na následujících stanoviscích: Dítě narozené židovské matce pomocí umělého oplodnění, za přispění spermatu od nežidovského dárce, je po matce legitimním Židem. Není tedy třeba takové dítě konvertovat. Pokud je dítě ženského pohlaví, není jí v budoucnu bráněno vstoupit do manželství s potomkem kněžského rodu Kohenů. Pokud je matka z kněžského rodu Kohenů nebo Levitů, přenáší to dále na dítě. Když žena podstoupí umělé oplodnění, není tím zneuctěna. Manželé se po úspěšné proceduře umělého oplodnění musí na tři měsíce zdržet pohlavního styku, aby nedošlo k záměně totožnosti otce a dárce (Srov. Steinberg, Rosner, 2003). Přes všechny dílčí rozpory se rabíni téměř jednomyslně shodují na tom, že pokud žena nemůže otěhotnět přirozenou cestou po několik let (zde se názory různí: od 2-10 let), lze k jejímu oplodnění použít manželovo sperma (Srov. Rosner, 2000).

Dalším sporným bodem, který samozřejmě neřeší výhradně judaismus, je možnost kultivace nepoužitých embryí při oplodnění in vitro (IVF). Vzhledem k tomu, že otázky, které vyvolává výzkum okolo **kmenových buněk**, jsou poměrně nové, je obtížné získat ze strany rabínských autorit jednoznačný názor a odpovědi se proto i zde velmi různí. Důležité je stanovisko rabína **Dovida Tendlera**, zetě rabína Mosese Feinsteina, vydané pro Národní bioetickou poradenskou komisi v Izraeli roku 1999, ve kterém se zasazuje za používání nadbytečných embryí ve výzkumu s kmenovými buňkami.

**Rabín Tandler** se ve svém posouzení této kontroverzní záležitosti vyjádřil takto: „Židovské právo je v souladu s biblickou a rabínskou legislativou. Podstatná část rabínského zákonodárství spočívá v budování překážek na ochranu biblického zákonodárství. Naše tradice samozřejmě ctí úsilí Vatikánu a křesťanských fundamentalistických vyznání, která budují překážky na ochranu biblického zákazu potratu. Avšak překážka, která brání léčbě smrtelných onemocnění, nemá být budována, protože poté je ztráta větší než zisk. V židovsko-biblické právní tradici překážka, která působí bolest a utrpení bývá odstraněna. Dokonce biblický zákon musí

*ustoupit před povinností záchrany života, vyjma tří smrtelných hříchů: cizoložství, modlářství a vraždy (které nesmí být nikdy spáchány)...potrat, který zachrání život (matky), je kategorickým příkazem židovského biblického práva. Ovládnutí přírody, abychom pomohli těm, kteří trpí selháním životně důležitých orgánů, je povinností. Výzkum na poli embryonálních kmenových buněk je takovým příslibem...*“ (Citováno podle Eisenberg, 2001).

Netřeba připomínat, že metoda „IVF“ nabízí i důležitou možnost **genetických diagnóz**, kdy například oba rodiče mají ve své výbavě tzv. Tay Sachsův gen, který je příčinou možného propuknutí Tay Sachsovy choroby rozšířené zvláště v populaci aškenázských Židů. Jeden z nejvlivnějších *poskim* v současném Izraeli rabín Yosef Shalom Eliyashuv tuto pre-implantační diagnostiku povoluje a v případě některých závažných dědičných chorob se dokonce přiklání ke zničení již oplozené defektní buňky. (Eisenberg, 2001).

Rabín Moshe Feinstein dokonce klade testování přítomnosti Tay Sachs genu mezi dospělou rizikovou populací na úroveň morálního závazku (Eisenberg, 2005).

Jako zdánlivá kontradikce může znít požadavek rabína Moshe Feinsteina, který zakazuje podstoupení procedury amniocentézy<sup>1</sup> jako takové, pokud by měla sloužit pouze pro vyhodnocení vad plodu, na jejichž základě by rodiče byli oprávněni žádat o interrupci.

Jak poznamenává Jakobovits, judaismus vítá veškeré prostředky napomáhající párům k dosažení rodičovství a nevnímá manipulaci s přírodou jako něco zakázaného. Právě naopak „*Jsme vyzváni 'hrát Boha' v naší roli opatrovníků přírodního řádu a jeho zdrojů*“ (Jakobovits, 2005).

Důležitým fenoménem židovské společnosti, která je, jak již bylo mnohokrát naznačeno, velmi zaměřená na rodinu a děti, je **adopce**. Židovské děti mohou být adoptovány pouze židovskými rodiči, protože *halacha* klade důraz na biologickou totožnost dítěte. Pokud jde o nežidovské děti adoptované židovskými rodiči, vyvstává zde požadavek na jejich ortodoxní konverzi, čímž jsou jejich adoptivní rodiče zavázáni dodržovat striktně náboženský způsob života (Baker, 1993). Izraelci se k adopcím dětí z jiných zemí uchylují velmi často, především proto, že v Izraeli je počet dětí k adopci takřka mizivý. Podílí se na tom dostupná antikoncepce, možnost provedení interrupce

---

<sup>1</sup> Procedura odebrání plodové vody za účelem odhalení vrozených vad plodu.



zdarma a v neposlední řadě důkladná osvěta i zodpovědný přístup k plánovanému rodičovství. Izraelské páry proto často vyhledávají děti k adopci jinde, uchylují se například do Brazílie.

Příklady adopce nacházíme nicméně již v Bibli, kdy faraónova dcera našla v košíku plout po Nilu budoucího proroka Mojžíše a ujala se jej. Tento čin je zde hodnocen veskrze kladně a stejně tak je i nahlíženo na adopci, byť je v židovské společnosti procedurou velmi obtížnou a zavazující.

### **I. 2. 5 Ordinance žen v judaismu**

Úvodem této kapitoly chceme připomenout životní příběh Reginy Jonasové, která se stala **první rabínkou v historii**. O její ordinaci se svět dozvěděl s bezmála padesátiletým zpožděním. Symbolicky jejímu znovuoobjevení předcházela pád železné opony a následné oboustranné proudění obyvatel a idejí mezi Západem a východní částí Evropy. Tak přišla roku 1991 do východního Berlína i americká badatelka Katharina von Kellenbach<sup>1</sup>, která zkoumala mj. anti-judaistický přístup ve feministické teologii. Americká výzkumnice zde v malém archívu bývalého Východního Berlína narazila na hebrejsko-německý **učitelský certifikát**, vystavený roku 1930 prestižní Akademií židovských nauk<sup>2</sup>, která připravovala učitele a liberální rabíny, na jméno **Regina Jonas**. Další, mnohem významnější dokument, s datací 1935 podepsaný **rabínem Dr. Maxem Dienemannem**, ředitelem Liberální asociace rabínů ve městě Offenbach, stvrzoval, že Regina Jonasová byla **vysvěcena rabínkou** a je oprávněna působit na židovských obcích v Německu. Jonasová původně doufala, že získá vysvěcení od jednoho ze svých učitelů, **rabiho prof. Leo Baecka**, který byl významným liberálním myslitelem své doby. Baeck byl však zároveň představitelem Národní reprezentace Židů v Německu a snažil se udržet německé židovstvo jednotné s ohledem na tehdejší nástup nacismu k moci. Měl tedy za to, že by ordinací Jonasové pobouřil ortodoxní část komunity a vyvolal vnitřní spory, které v té době nebyly na místě. Když však Jonasová vysvěcení získala, poslal jí Baeck blahopřejný dopis a roku 1942 dokonce připojil na dokument svůj podpis vedle Dienemannova.

<sup>1</sup> Za zmínku stojí, že se K. Kellenbach se narodila v Německu a odešla do USA poté, co byl její strýc vyšetřován za zločiny proti židovské populaci během II. světové války.

<sup>2</sup> Hochschule für die Wissenschaft des Judentums.

Jonasová se však ani po dosažení kýženého cíle nesetkávala mezi německými Židy s přijetím. Funkce či poslání rabína bylo do té doby čistě mužskou záležitostí a Jonasová svým vysvěcením byla teprve na počátku obtížné cesty plné přehlížení a nepochopení dokonce ze strany těch Židů, kteří byli v soudobém Německu vnímáni jako liberální. Roku 1942 byla Jonasová se svou matkou poslána do tzv. **ghetta Terezín** a své certifikáty a rabínské osvědčení svěřila do úschovy **rabimu Dr. Josephu Nordenovi**, který je uložil do berlínského archivu, kde je téměř po půl století našla Katharina von Kellenbach. Badatelka vzápětí odjela do Terezína, kde v archivu zjistila další překvapivé skutečnosti. Jonasová se v koncentračním táboře nejen věnovala svému **rabínskému poslání**, ale také spolupracovala se slavným **psychologem Viktorem Franklem**, který byl Židovskou radou v ghettu pověřen, aby ulehčoval emocionální a duševní utrpení Židů zavlčených do ghetta. Do svého odjezdu do Terezína živila Jonasová sebe a svou matku jako učitelka Židovských studií, ale rabinát, kde by byl zájem o její služby, nenašla. Působila pouze v nemocnicích a domovech důchodců. V Terezíně bylo náplní její spolupráce s Franklem očekávat na nádraží příjezdějící transporty, seznámit nově příchozí se situací a snažit se aby se na ni zadaptovali. Tuto bezútešnou a vyčerpávající činnost střídala Jonasová s přednášením. Rabínka proslovala v Terezíně desítky přednášek s různým zaměřením, například na „**Ženy v Tanachu a Talmudu**“ či „**Humor v Talmudu**“. Rok před koncem války byla Jonasová spolu se svou matkou poslána do koncentračního tábora **Auschwitz** (Osvětim), kde také po dvou měsících, ve 42 letech, zemřela.

Lze jen obtížně uvěřit, že Jonasová přes veškerou svou jedinečnost a průkopnictví byla na dlouhá léta zapomenuta. Nikdy se o ní nezmiňoval ani vídeňský psychoanalytik Viktor Frankl, u kterého v Terezíně pracovala, ani její učitel, věhlasný rabín Leo Baeck, kteří oba na rozdíl od Jonasové vyhlazovací tábory přežili. Jak se dnes domnívá řada badatelů a feministických hnutí, důvodem mlčení těch, kteří Jonasovou znali, bylo podbarveno především **genderově**. Novinářka Elisa Klaphecková<sup>1</sup>, která o Jonasové napsala knihu *Fräulein Rabbiner Jonas: The Story of the First Woman Rabbi*, se domnívá, že důvody opomíjení Jonasové byly ještě složitější. Klaphecková zasazuje mlčení o její existenci do širšího rámce „**mlčení o holocaustu**“ obecně. Důvodem bylo celoživotní trauma přeživších a jejich časté

---

<sup>1</sup> Elisa Klapheck byla redaktorkou měsíčníku „Jüdisches Berlin“.

popření či vytěsnění událostí inkriminované doby. Jakékoli vzpomínky byly tedy raději zapomenuty. Další důvod vidí Klaphecková právě v nekonvenčním a ve své době zcela ojedinělém úsilí Jonasové, které se nakonec zdařilo. Jonasová uspěla navzdory své „biologické determinaci“ a nebyli to zdaleka jen muži, pro které představovala ohrožení zaběhaných stereotypů a společenských tabu.

Jonasová na Akademii židovských nauk roku 1930 předložila diplomovou práci nazvanou „Mohou být ženy rabínkami?“, která je v plném rozsahu (88 stran) zahrnuta do již zmíněné knihy E. Klapheckové. Odpověď na otázku, kterou si Jonasová ve své práci položila, byla po prozkoumání velkého množství *halachických* zdrojů, podle Jonasové, kladná.

E. Klaphecková, která se nakonec vlivem síly tohoto příběhu sama stala rabínkou, podnikla i obsáhlé pátrání po okolnostech osobního života Reginy Jonasové. Jonasová se sice domnívala, že by rabíni měli zůstat svobodní a žít zdrženlivě, avšak těsně před válkou poznala svou osudovou lásku, kterou byl právě rabi Dr. Joseph Norden, jemuž svěřila své dokumenty před nástupem do transportu. Nordenovi bylo šedesát devět let, když se poznali. Měl pět dětí, které v dopisech uvědomil o svých citech k Jonasové. Část korespondence se dosud zachovala, dokonce s ručně připsanými poznámkami Jonasové na okrajích textu.

Proto, že Jonasová studovala na Akademii židovských nauk proslulé svým liberalismem a získala ordinaci u reformního rabína, měla podle mnohých blíže k reformnímu proudu, ona sama se však vnímala a žila v souladu s ortodoxním židovstvím. I to je možná jeden z důvodů, proč rabínka upadla v zapomnění: nepatřila zcela ani k reformnímu ani k ortodoxnímu židovství (Dayan, 2004).

Nejpřísněji se k ordinaci rabínek žen staví **ortodoxní** část spektra v rámci judaismu. Z Mišny se dovídáme: „*Svobodný nesmí býti učitelem dětí, rovněž tak žena nesmí býti učitelkou dětí*“ (Kidušin 82a). Z tohoto příkazu vyplývá, že ženám nesmí být vyhrazeny žádné veřejné učitelské funkce. Rabíni, které známe z Talmudu v přibližném počtu 2 800, jsou výhradně muži a také úřad rabína je až do 20. století výlučně mužskou záležitostí.

Ačkoli oficiální ortodoxní asociace ženy neordinují, známe z posledních let případy ortodoxních rabínů, kteří s touto „politikou“ nesouhlasí a udělily *smichu*<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *Smicha* – „vložení ruky“ učitele na žáka; obřad ordinace do rabínské funkce (Srov. Newman, Sivan, 1992).

ženě. Takto byla ordinována například Mimi Feigelson, která však titul „rabi“ neužívá (Hein, 2010).

Počátkem roku 2008 se v izraelských médiích objevila informace, že Shalom Hartman institut v Jeruzalémě se chystá nabídnout rabínský výukový program, kde by mohly být posléze ordinovány i ortodoxní rabínky. Zpráva byla vzápětí představiteli institutu zpřesněna, s tím, že jde o ordinaci rabínů a rabínek, kteří mají působit ve školách, nikoli v kongregacích (Chabin, 2008). V každém případě jde o zajímavou iniciativu, která by minimálně mohla podpořit debatu na dané téma mezi širší veřejností.

Avšak i v ortodoxii dochází k postupnému názorovému „tání“, které se projevuje například přítomností právníček u náboženských ortodoxních soudů či působení žen v představenstvech ortodoxních synagog. O větší genderové otevřenosti svědčí i fakt, že dvě ortodoxní newyorské synagogy najaly ženy k tomu, aby vykonávaly některé povinnosti rabína, což byla dříve práce studujících v rabínském semináři. Již tento drobný ústupek z nedávné doby však vzbudil nevoli mezi ortodoxním názorovým spektrem a dokonce zazněly hlasy spekulující o možném schizmatu (Renzetti, 2005).

Kromě těchto několika drobných ústupků, které se v rámci ortodoxního judaismu odehrály, je celková situace ve své podstatě neměnná. Ortodoxní směr nedovoluje ženám stát se rabínkami, není jim dovoleno číst Tóru během pobožností. Dále nejsou započítávány do tzv. *minjanu* (počet mužů – 10 - potřebný ke konání bohoslužby). Nesmí v synagoze zpívat, protože „starověcí rabíni považovali ženský hlas za profánní“ (Renzetti, 2005, s. 430). V ortodoxní synagoze sedí ženy od mužů odděleně tzv. *mechica*. Ženy mají obvykle vyhrazeno místo vzadu nebo na balkóně, v některých synagogách užívají muži a ženy každý jednu stranu svatostánku. Toto oddělení bylo zavedeno již v době Chrámu, kdy byla vytvořena jakási „sekce pro ženy“ (*ezrat našim*). Uváděným důvodem bývá snaha nerozptylovat pozornost mužů během modliteb. Tento zvyk prý původně sloužil k odlišení judaismu od sousedních systémů, které zřejmě zahrnovaly do obřadu sexuální praktiky (Weiss, 2010). Naprostým oddělením mužů a žen se tedy judaismus krom jiného profiloval a posiloval skupinovou identitu svých věřících. V konzervativních ani reformních synagogách *mechicu* nenajdeme a ženy zde sedí libovolně mezi muži.

V protikladu k ortodoxnímu judaismu se staví jeho podoba **reformní**. Na rozdíl od ortodoxního proudu zde ženy nesedí v synagoze odděleny, mohou zpívat ve sboru synagogy a bývají započteny do *minjanu*. Některé náboženské texty byly nahrazeny.

Jde například o již zmiňované požehnání, ve kterém muž každý den bohu děkuje: „*Že mne (Jahve) neučinil ženou.*“ Celá pasáž je změněna na formuli děkující, že Jahve je „*stvořil podle své vůle*“. První reformní rabínka byla ordinována roku 1972. Na pomezí mezi modernistickými snahami reformního judaismu a lpěním na tradici v případě jeho ortodoxní verze stojí **směr konzervativní**. Ten spolu s reformním směrem umožňuje ženám sedět v synagoze vedle mužů a také odmítá levirátní pravidlo a rituál *chalice*. Zajímavostí je, že poprvé zrušil oddělené sezení v synagoze judaismus konzervativní, nikoli reformní. Nepřekvapí, že prvním, kdo se k tomuto odvážnému kroku odhodlal, byl již zmiňovaný pražský rodák, Rabi Zacharias Frankl, zakladatel konzervativního proudu. Ten jako oblastní rabín v Litoměřicích se sídlem v Teplicích nechal již ve 30. letech 19. století muže a ženy sedět při bohoslužbě v teplické synagoze společně. Zatímco liberálnější směr reformní to například v Německu nedovoloval ještě o sto let později (Srov. Wittmannová, 2006). První konzervativní rabínka byla ordinována v roce 1985.

S nadsázkou můžeme odlišnost mezi některými aspekty ortodoxního, konzervativního a reformního judaismu vyjádřit prostřednictvím následující anekdoty: *Jaký je rozdíl mezi ortodoxní, konzervativní a reformní židovskou svatbou? Na ortodoxním obřadu je v požehnaném stavu matka nevěsty, na konzervativním obřadu je v požehnaném stavu nevěsta a na reformní svatbě je v očekávání sama rabínka.*

**Postavením religiózních žen** v Izraeli a v izraelském právním systému se zabývá např. významná izraelská právnička a autorka mnoha studií o pozici žen obecně Ruth Halperin-Kaddari. Ve stati *Women, Religion and Multiculturalism in Israel* popisuje průběh vleklé kauzy, která byla vyvolána religiózními ženami v prosinci 1988. Dnes již legendární skupina žen židovského vyznání, které samy sebe nazvaly „**Ženy od Zdi**“<sup>1</sup> původem jak z Izraele, tak jiných zemí se společně modlila u Západní zdi v ženské sekci, předčítala nahlas z Tóry a byla oblečena do modlitebních šál. Toto počínání vyhrazené tradičně mužskému pohlaví popudilo ultra-ortodoxní věřící, jak muže, tak ženy a tuto skupinu napadli a rozehnali. O rok později, v březnu 1989 podala skupina stížnost k Vrchnímu soudu, poté, co byla znovu několikrát napadena, i přes to, že se snažila modlit již bez Tóry a modlitebních šál. Ministerstvo pro náboženské záležitosti v prosinci 1989 novelizovalo „Regulaci ochrany

---

<sup>1</sup> Women of the Wall, zkráceně WOW

posvátných židovských míst“ ustanovením, které zakazuje „účast na takových náboženských rituálech u Západní zdi, které nejsou v souladu se zvyky tohoto místa a které urážejí city těch, kteří se tu modlí“ (Cit. podle Halperin-Kaddari, 2001, s. 29). Skupina napadených žen vzápětí ke své stížnosti dodala žádost o anulaci této novely. O čtyři roky později vydal Vrchní soud rozhodnutí, ve kterém stížnost skupiny zamítá, ale doporučuje ustavení vládní komise, která by měla za úkol celou záležitost prošetřit a hledat jiná řešení, která by „zaručovala svobodný přístup ke Zdi a zároveň minimalizovala přestupky vůči ostatním věřícím“ (Cit. podle Halperin-Kaddari, 2001, s. 29). Po mnoha průtazích komise doporučila povolit ženám způsob modlení dle jejich uvážení, avšak v ústraní, mimo veřejně přístupnou sekci v archeologické zahradě. Skupina toto řešení odmítla. V květnu roku 2000 Vrchní soud jednomyslně rozhodl ve prospěch požadavků skupiny věřících žen. Soud dále uvedl, že zákonné právo žen modlit se způsobem dle svého uvážení bylo uznáno již rozhodnutím z roku 1994, a že to bylo pouze doporučení vládní komise, které s tímto rozhodnutím nebylo tehdy v souladu. Soud poté nařídil vládě, aby během šesti měsíců umožnila skupině žen přístup k Západní zdi, minimalizovala přestupky vůči ostatním věřícím a přijala nutná bezpečnostní opatření. V reakci na toto rozhodnutí se zvedla vlna kritiky a protestů v náboženských kruzích, která přispěla k rostoucímu odcizení mezi těmito kruhy a Vrchním soudem. Během několika dnů v izraelském parlamentu (*kneset*<sup>1</sup>) prošel k předběžnému čtení návrh zákona, podle kterého by bylo možno odsoudit k sedmi letům vězení jakoukoli ženu modlící se u Západní zdi, mající na sobě *talit* a *tefilin* a hlasitě čtoucí z Tóry. Zákon sice nakonec *kneset* neschválil, ale stát vrátil Vrchnímu soudu jeho rozhodnutí k přezkoumání. Tento postup, který je v případě jednomyslného usnesení velmi neobvyklý, vypovídá o obrovském vlivu náboženských politických stran v současném Izraeli.

Vliv ortodoxních uskupení se ve třetím tisíciletí rozhodně nezmenšil, dokonce se lze domnívat, že částečně vzrůstá, jak o tom svědčí poslední události spjaté s vývojem kauzy „Žen od Zdi“. Počátkem prosince 2009 byla zatčena a vyslýchána studentka medicíny Nofrat Franco proto, že si u Západní zdi oblékla modlitební šálu (*talit*), kterou si tradičně oblékají pouze muži a držela v rukou svitky Tóry, z níž smí v rámci ortodoxního judaismu předčítat také jen muži. Přes tato příkoří se skupina u Zdi schází každý měsíc ke společným modlitbám.

---

<sup>1</sup> Kneset – hebr. Shromáždění; Parlament Státu Izrael o 120 zákonodárcích.

### I. 3 Stát a judaismus v Izraeli

V této kapitole budou stručně nastíněna vybraná specifika izraelské demokracie, která bývá často označována za jev *sui generis* a dopady některých legislativních zvláštností v praxi. Demokratický hodnotový systém je v Izraeli silně ovlivňován náboženstvím a to konkrétně judaismem. Judaismus zde můžeme chápat jak v užším smyslu slova jen jako náboženství, tak i široce vymezený systém kulturních a sociálních hodnot, mezi něž řadíme dějiny izraelského lidu, společný jazyk - hebrejštinu, zemi předků či soubor etických zásad. Neměli bychom opomenout, že ačkoli v Izraeli najdeme různé proudy judaismu, směr, který uplatňuje vliv v oblasti legislativy, je bez výjimky judaismus ortodoxní (nikoli tedy reformní či konzervativní).

Izrael není sekulární stát a judaismus se od státu nikdy neodloučil. Zároveň ale není ani náboženstvím oficiálním a mezi ostatními čtrnácti vyznáními<sup>1</sup> nemá formálně v ničem výlučné postavení (Čejka, 2009). V realitě je tomu však zcela jinak a učení judaismu prostřednictvím náboženských institucí zasahuje do mnoha záležitostí každodenního života Židů. Je tomu tak mj. v případě **rodinného práva**, otevírací doby a **provozu během šabatu** či **veřejné dopravy**. Úkony rodinného práva, jako jsou například svatby, rozvody či pohřby spadají pod jurisdikci jednotlivých náboženských komunit v Izraeli (tedy židovské, muslimské, drúzské a křesťanské).

*Halacha* - souhrn tradičního židovského práva - byla v Izraeli zčásti zakotvena do některých světských zákonů, které tímto spadají pod prováděcí pravomoc náboženských soudů. Izraelská legislativa je výlučná především tím, že dosud nemá platnou ústavu, kterou částečně nahrazují tzv. Základní zákony, které vznikají od roku 1958, a do současnosti jich bylo přijato čtrnáct<sup>2</sup>. Výběrově sem patří tyto Základní zákony<sup>3</sup>: „Kneset“ z roku 1958 určující roli a pravomoc parlamentu; „Armáda“ z roku 1976 sleduje aktivity izraelské armády souvisící se záležitostmi ústavního rázu; „Jeruzalém“ z roku 1980 zabývá se statusem Jeruzaléma ve smyslu jeho proklamace

<sup>1</sup> V Izraeli jsou státem oficiálně uznána následující náboženství a jejich varianty: judaismus, islám, bahaismus a v rámci křesťanství následující denominace: řečtí katolíci, maronité, syrští ortodoxní, východní ortodoxní, latinští katolíci, gruzínsko-arménští, arménští katolíci, syrští katolíci, chaldejsí uniatisté a evangelisté presbytariáni. Rovněž zde fungují autonomní drúzské religiozní soudy (Čejka, 2009, s. 12).

<sup>2</sup> Některé zákony byly pouze nahrazeny novějšími verzemi.

<sup>3</sup> Hebr. *Chukej Jesod*.

nedělitelným hlavním městem Izraele; „Lidská svoboda a důstojnost“ z roku 1992 se týká základních lidských práv, jako je např. právo na život.

Deklarace nezávislosti Izraele z roku 1948 sice počítá s přijetím Ústavy do 1. října téhož roku, to se však z více příčin nestalo. Kromě vypuknutí války o nezávislost bezprostředně po vyhlášení Státu Izrael se proti zakotvení psané Ústavy postavily také náboženské strany, které jako jedinou možnou „ústavu“ vnímají Tóru. Výsledným kompromisem mezi sekulární a religiózní frakcí je tzv. Harariho rezoluce<sup>1</sup> spočívající v postupném přijímání jednotlivých (Základních) zákonů, které se v budoucnu spojí v jediný dokument – izraelskou Ústavu.

Daný stav izraelské justice známý jako *status quo v záležitostech státu a náboženství*, tedy existuje v důsledku dohody mezi povětšinou sekulárními sionisty - zakladateli státu a religiózní, stále ještě početně slabší, ale politicky dobře organizovanou populací, která by uvítala fungování státu pouze v rámci pravidel *halachy*. U zrodu zmiňovaného *statusu quo* stál dopis zaslaný v roce 1947 náboženské straně *Agudat Jisrael*<sup>2</sup> Židovskou agenturou (*Sochnut*), v jejímž čele stál budoucí premiér země David Ben Gurion. V dopise byl mj. kladen důraz na založení ne-teokratického státu a svobodu vyznání. Zároveň zde však bylo kompromisně přislíbeno ustavení *šabatu* jako celonárodního dne odpočinku, dodržování *kašrutu* – rituálního způsobu úpravy potravin – ve veřejných a vládních institucích či ponechání záležitostí osobního statusu v pravomoci náboženských orgánů. Po roce 1948 většina těchto rozhodovacích práv již v rukou náboženských úřadů zůstala.

Soudobý premiér Ben Gurion, ačkoli sám přesvědčený levicový sionista<sup>3</sup> v leccems religiózním kruhům vycházel vstříc, zřejmě i proto, že je „považoval za poslední zbytky společnosti určené k zániku a nepřipouštěl jiné možnosti vývoje“ (Čejka, 2009, s. 25).

Ben Gurionova očekávání se v žádném případě nevyplnila, ba naopak: demografické vývojové prognózy hovoří o neustále vzrůstajícím množství a tedy i vlivu ortodoxní a ultraortodoxní židovské populace v Izraeli. Nedávno sekulární veřejnost šokoval výrok izraelského ministra spravedlnosti Yaakova Neemana, kterým otevřeně podpořil snahy religiózních kruhů o ustavení *halachického* (teokratického) státu: „*krok za krokem se Zákon Tóry stane ve Státě Izrael závazný. Musíme obnovit*

<sup>1</sup> Harariho rezoluci přijal parlament 13. Června 1950.

<sup>2</sup> „Svaz Izraele“ náboženská aškenázská strana založená před vznikem Státu Izrael.

<sup>3</sup> Vůdce hnutí *Poale Zion* – „Dělníci Siónu“.



*tradici našich předků, učení generací rabinů, protože nabízí řešení problémů, se kterými se dnes potýkáme.*“ (Ettinger, 2009). Ačkoli Neeman své prohlášení vzápětí zmínil, vyvolal rozsáhlé mediální polemiky a zazněly návrhy na jeho odvolání.

Premiér Ben Gurion se také kdysi zasloužil o to, že **ultraortodoxní studenti náboženských škol (ješiv)** byli zproštěni základní vojenské služby. V době jeho rozhodnutí šlo zhruba o 400 studentů, v roce 1968 jich byl již dvojnásobek a v roce 2005 již více než 41 tisíc. Ben Gurion tehdy odůvodnil tuto výjimku neúčinností studentů ješiv v armádním prostředí a snahou „*udržet při životě jiskru židovské tradice a vzdělanosti*“ (Citováno podle Čejka, 2009, s. 59). Studium v ješivě tak bývá často způsobem, jak se vyhnout vojenské službě. Zádrhel však spočívá ve faktu, že status studenta ješivy je podmíněn zákazem jakékoli pracovní činnosti (student je plně zaměstnán studiem, tedy ani nepracuje, ani neplatí daně). V důsledku toho žije většina studentů ješiv za peníze daňových plátců. Tato skutečnost spolu se zvyšujícím se počtem studentů ješiv vyvolává v Izraeli bouřlivé diskuse, jak v politických kruzích, tak mezi laickou veřejností. V roce 1998 vydal Nejvyšší soud pokyn *knesetu*, aby začal hledat východiska z dané situace. Předseda Nejvyššího soudu Aharon Barak dále uvedl, že situace je neudržitelná, protože počet studentů ješiv zproštěných základní vojenské služby se 77krát znásobil (od rozhodnutí Ben Guriona). Výnos Nejvyššího soudu provázely masové protestní demonstrace ultraortodoxních věřících. Nicméně k řešení těchto okolností byla sestavena zvláštní komise (Talova komise), která vypracovala tzv. **Talův zákon**. Důležitou okolností dané kauzy je fakt, že zproštění vojenské povinnosti pro ultraortodoxní věřící nebylo nikdy zakotveno v zákoně, nýbrž spočívalo v každoročním oddalování nástupu do služby, až do věku, kdy již nástup není možný. Přestože přijetí Talova zákona v roce 2002 mělo v praxi téměř nulový dopad (mj. i z důvodu minimální státní intervence ve prospěch jeho naplňování), bylo rozhodnuto o prodloužení jeho platnosti až do roku 2012.

**Izraelské školství** nabízí celou škálu vzdělávacích zařízení od zcela sekulárního systému výuky ve státních školách po různé varianty náboženské výuky nesené jak v duchu judaismu, tak učení islámu. Jablko sváru mezi sekulárními a religiózními vrstvami představuje často otázka financování náboženských škol státem. Některé typy náboženských škol totiž zcela cíleně opomíjí standardní osnovy a jejich žáci se věnují výhradně studiu náboženské literatury. Ta sice představuje úctyhodný komplex lidského vědění, avšak pro praktický život moderní doby není postačující. Počet žáků

daných škol navíc každým rokem vzrůstá. Tyto ultraortodoxní školy bývají často spojované se stranou *Šas*<sup>1</sup>.

Pokusy o změnu *statusu quo* a **vytvoření regulérní Ústavy** jsou prozatím odsouzeny k nezdaru. Ještě počátkem 90. let vůdce sefardské ultraortodoxní strany *Šas* Aryeh Deri prohlásil, že „*I kdyby ústava obsahovala Desatero, postavíme se proti*“ (Deri, 2004). I vzhledem k faktu, že *Šas* má v posledním desetiletí v *Knesetu* stabilně přes deset mandátů (v roce 1999 dokonce 17 křesel z celkových 120), je nasnadě, že izraelská Ústava nemá v dohledné době mnoho nadějí na vznik.

V současné době tedy kontroverzní *status quo* vyvolává velkou nelibost a protesty ze strany sekulárních Izraelců, kteří jsou nuceni ve svém civilním životě dodržovat *halachická* ustanovení. Lze říci, že právě v tomto bodě jsou specifika izraelské demokracie na první pohled viditelná. Plošné uplatňování náboženských principů v rámci celé populace není v demokratických zřízeních světa zcela obvyklé, avšak ani úplně ojedinělé. Na jedné straně naplňuje Stát Izrael některá obecně přijímaná kritéria pro posuzování míry demokracie zcela dokonale, zároveň je však monitorována mezinárodními organizacemi zaměřenými např. na ochranu práv žen.

Podle britského týdeníku *The Economist*, který v roce 2008 vyhodnotil stav a **fungování demokracií** po celém světě (ve 167 zemích), se Izrael umístil na 38. místě a dle listu patří mezi tzv. defektní<sup>2</sup> demokracie. Hodnocenými kategoriemi byly volební proces a pluralismus, občanské svobody, činnost vlády, politická účast a politická kultura. Pro srovnání zmiňme, že Česká republika na tomto „indexu demokracie“<sup>3</sup> obsadila na 19. místo, zatímco Itálie se umístila na 29. pozici (*The Economist Intelligence Unit's Index of Democracy* 2008).

V Izraeli je plně respektováno právo na svobodu vyznání. Problém nastává pouze pro ty, jež jsou bez vyznání, tedy ve chvíli, kdy občan této demokratické země nemá například nárok uzavřít civilní sňatek či uskutečnit rozvod. Jediná možnost, jak se mohou Izraelci náboženskému sňatku vyhnout, je vstup do manželství v jiné zemi, s tím, že tento svazek nabude právní účinnosti poté i v Izraeli.

Další možnou překážkou pro uzavření sňatku může být například cizoložný původ jednoho z partnerů, či naopak pokud je jeden z páru příslušník rodu Kohenů, o němž se předpokládá, že jeho původ sahá až ke kněžím jeruzalémského Chrámu.

<sup>1</sup> *Šas* (hebr. *Šomrej Torah Sefardim*) Sefardští strážci Tóry.

<sup>2</sup> „Flawed democracy“

<sup>3</sup> Dle průzkumu listu *The Economist* je nejdemokratičtější zemí Švédsko, nejhůře je na tom Severní Korea.

Údajní potomci Kohenů mají pak pro manželství omezený výběr. Kohen se nemůže oženit s proselytkou, pokud nebyla konvertována v raném dětství (do tří let věku), zatímco proselyta se s dcerou Kohena oženit může bez ohledu na věk konverze. Zakázáni jsou pro Kohena i rozvedené osoby a samozřejmě i lidé cizoložného původu (*mamzer*). Tato rituální omezení jsou registrována ve jmenných seznamech Ministerstva pro náboženské záležitosti, podle kterých se určuje, kdo s kým nesmí vstoupit do manželství.

Izraelská demokracie bývá však často zpochybňována nejen pro nevyjasněnou roli náboženství uvnitř státu, ale i kvůli nevyrovnaným standardům užívaným vůči izraelským občanům různých národností. Zcela konkrétně jde o jisté **znevýhodnění izraelských muslimů**. Kanadský politolog Donald H. Akenson o počátcích izraelské demokracie píše, že: „*Stát Izrael byl vysoce demokratický pro Židy, ale už pro nikoho dalšího.*“ (Akenson, 1992, s. 241). Akenson své tvrzení podpírá mj. tím, že izraelští muslimové nemají povinnou vojenskou službu, je jim omezeno nabývání majetkových práv k nemovitostem a v rámci izraelské politiky mají zmenšené pole působnosti. Například až od roku 1976 se izraelští Arabové mohli stát členy Strany práce, do té doby měli přístup pouze do komunistické strany, která měla zanedbatelný politický vliv (Srov. Akenson, 1992).

Arabští muslimové se mohou vojenské služby účastnit jako dobrovolníci, ale většinou tak s ohledem na izraelsko-palestinský konflikt nečiní. V důsledku toho nejsou tedy po jejím absolvování členy tzv. **old boy's network** (sít' staré gardy) a nepožívají tak výhod plynoucích z těchto známostí. Co se politiky týče, je nepsaným pravidlem, že arabské strany nejsou zvány k účasti na sestavení vlády, avšak arabští politici participují jako členové jiných stran, například Strany práce<sup>1</sup>. Akenson však zároveň uvádí, že Arabové se v Izraeli těší větším právům, než je tomu ve většině arabských zemí (Akenson, 1992; Srov. Čejka, 2009). Ačkoli není postavení menšin v Izraeli předmětem naší práce, považovali jsme za nutné tuto situaci v souvislosti s demokratickými principy alespoň okrajově nastínit. Problematika minorit je dále zmíněna i v kapitole „Socio-kulturní rámec sběru dat: Izraelská společnost z kulturologické perspektivy“.

---

<sup>1</sup> Sionistickou Stranu práce například ve vládě zastupoval v roce 2001 Saleh Tarif (drúz – etnický Arab) jako ministr bez portfeje a od roku 2007 do roku 2009 Raleb Majadele (muslim – etnický Arab) jako ministr vědy, kultury a sportu.

### *Náboženské instituce*

Na implementaci *halachy* v rámci izraelské legislativy dohlíží provázaná a organizovaná síť náboženských institucí. Čelní místo v její hierarchii zaujímá **Ministerstvo pro náboženské záležitosti**, které zastřešuje nejen instituce vycházející z judaismu, ale všechny víry a vyznání oficiálně uznané Státem Izrael. Konkrétně má v péči správu posvátných míst, finanční dotace na výstavbu a údržbu synagog, dohled nad rituálním zpracováním potravin, činnost pohřebních služeb, vzdělávací náboženské aktivity či vztahy s diasporou. Kromě těchto praktických záležitostí se zabývá i *halachickou* legislativou a jejím dodržováním prostřednictvím podřízených orgánů. Ministerstvo pro náboženské záležitosti je již tradičně v rukou náboženských stran (často např. již zmíněné ultraortodoxní strany *Šas*), které pak uplatňují svůj monopol při personálním obsazování dalších úřadů, mj. **Vrchního rabinátu**. Tento orgán má dva přední zástupce, sefardského, který tradičně požívá titul *Rišon le-Cijon* – („První na Siónu“) a rabína aškenázského. Vrchní rabinát je nejvyšší autoritou v otázkách *halachy* a vydává rozhodnutí závazná i pro ortodoxní proudy v diaspoře. Mandáty vrchním rabínům se udělují na deset let a volí je 80 rabínů a 70 laiků. Průběh volby je často zpolitizován a stává se předmětem zákulisních machinací.

Kromě Ministerstva pro náboženské záležitosti a Vrchního rabinátu existuje v Izraeli ještě **Vrchní vojenský rabinát**, dále pak dvacet rabínských soudů, z nichž každý se skládá z tří soudců jmenovaných prezidentem státu se svolením Vrchního rabinátu. Pravomoc dvou vrchních rabínů je v náboženské sféře téměř absolutní, protože mimo schvalování soudců do lokálních rabínských soudů také předsedají Nejvyššímu rabínskému odvolacímu soudu v Jeruzalémě. K občasnému překrývání judikatury dochází mezi soudy civilními a náboženskými. Civilní Nejvyšší<sup>1</sup> soud může totiž rozhodnout, že konkrétní kauza nespadá pod náboženský, ale civilní soud, či dokonce výnos náboženského soudu napadnout z důvodu porušení **principu přirozeného práva**. Nejvyšší soud zde tedy hraje roli jakéhosi dohlázele a protektora dodržování práv sekulární izraelské většiny.

Správní složkou náboženské hierarchie jsou Náboženské rady, které přerozdělují státní dotace na lokální úrovni. Radu tvoří z 45% členové jmenovaní ministrem pro

---

<sup>1</sup> Nejvyšší soud zasedá jako Vrchní soud.

náboženské záležitosti, dalších 45% dosazuje místní zastupitelstvo a zbylých 10% místní rabín. V roce 1999 rozhodl Nejvyšší soud, že se výběr členů rad již nadále nemusí omezovat na ortodoxní věřící, ale mohou zde být zastoupeni i konzervativní a reformní přívrženci judaismu.

### **I. 3. 1 Současná situace žen v Izraeli z genderové perspektivy**

Úvodem stručně vymezíme termín *gender* tak, jak je pojímán v této práci. Následující definice je převzata z knihy *Rod ženský* od autorek Olgy a Aleny Vodákových:

*„Gender je anglický termín česky přeložitelný jako „rod“ (...). Vztahuje se k souhrnům vlastností, rolí, vzorců chování i společenských pozic připisovaných mužům a ženám v té které společnosti a době (...). Gender je kulturně, nikoli biologicky vymezené pohlaví, proto společenská deklarace rozdílů mezi muži a ženami má často ideologický, náboženský podtext.“<sup>1</sup>* (Vodáková, A., Vodáková, O., 2003, s. 342).

Životní situace námi sledované skupiny, tedy izraelských žen je, stejně jako prostředí, kde se tato realita odehrává, velmi specifická. Izrael se fyzicko-geograficky řadí mezi země Blízkého východu, převážně muslimského regionu, kde žena většinou, ať v praxi nebo podle legislativy nemá stejná práva jako muž. Například v Saúdské Arábii ženy bez povolení muže (manžela, bratra či otce) nemohou samy cestovat, řídit auto nebo jít nakupovat. Z tohoto hlediska je Izrael na Blízkém východě opravdovým unikem. Socio-politicky je tato země řazena, tedy nikoli do regionu, kde se fakticky nachází, ale k zemím Západu - Evropy<sup>2</sup> či USA.

Jako by však bylo zdánlivě obtížné se z atmosféry této části světa plně vymanit, i zde stále přežívají jisté pro Západ nepochopitelné praktiky zakotvené dokonce právním řádem. Jak se dovídáme v předchozí kapitole „Náboženství a Stát Izrael“, je zde vliv ortodoxního judaismu v některých oblastech zcela zásadní.

<sup>1</sup> V této souvislosti je zajímavé zmínit také další spojení tzv. *gender kontrakt*, které označuje: „*nepsané dohody o dělbě rolí mezi muži a ženami, o rozdělení práce, pozic, uznání v dané společnosti a době (...), obsahuje formální i neformální pravidla, normy, které přisuzují ženám a mužům různé povinnosti i různá kritéria hodnocení. Do jisté míry je gender kontrakt zakotven v sociálních institucích, jako je rodina, škola, zaměstnání, obnovuje se výchovou (socializací) (...) je nositelem nerovnoprávnosti.*“ (Vodáková, A., Vodáková, O., 2003, s. 342).

<sup>2</sup> Izrael by se měl postupně čím dál více zařazovat do programů a strategických koncepcí EU (viz „Akční plán“).

Paradoxem je, že ženy, které kvůli nedostatku lidských zdrojů povinně sloužily a slouží v izraelské armádě, čímž se *de facto* v očích mnoha mužů plně zrovnoprávnily, jsou zároveň široce znevýhodněny legislativou zčásti založenou na náboženském právu. Proces emancipace žen byl od počátku podporován ideologií sionismu, především jeho levicově zaměřeným socialistickým proudem. Poté, co Izrael přešel spíše k pravicovému směřování, vznikl větší manévrovací prostor pro náboženské strany a prosazování jejich požadavků. V tomto kontextu je nutné znovu zdůraznit, že *halacha*, tak jak je zakotvena v izraelské legislativě, je jen jedním z možných výkladů tohoto práva, zde tedy jeho ortodoxní variantou. Židovské právo skýtá nepřehlednou sumu interpretací a už z povahy věci není rigidním normativním systémem. Ve Státě Izrael, který se ve své zakládající Deklaraci nezávislosti z roku 1948 prohlásil jako Židovský stát a v roce 1985 jako Židovský a demokratický stát však tato poněkud strnulá ortodoxní forma judaismu převládla. V důsledku toho bdí náboženské instituce nad dodržováním náboženských regulí v běžném životě celé židovské populace v Izraeli, tedy i té zcela sekulární.

Izraelská expertka na rodinné právo Ruth Halperin-Kaddari a autorka mnoha studií, k pozici ženy v izraelské společnosti uvádí, že: „*Konstrukce genderu v židovském manželském a rozvodovém právu, tak jak je chápáno a praktikováno rabínskými dvory v Izraeli, má za následek nespornou podřízenost a zranitelnost žen.*“ (Halperin-Kaddari, 2001, s. 16). Dále Halperin-Kaddari stručně shrnuje ohniska problému, které vidí například v koncepci manželství jako jednostranné dohody, kdy se muž zasnubuje se ženou, ale už ne naopak; svolení k nerovnosti a diskriminaci v neprospěch žen v rámci manželských práv a povinností; nerovné a znevýhodňující postavení ženy během rozvodového řízení; přijetí dvojích standardů sexuálního chování a z něj plynoucích diametrálně odlišných právních a společenských důsledků (viz např. výše popsanou problematiku v souvislosti s cizoložstvím či statusy *mamzer* a *aguna*) (Halperin-Kaddari, 2001).

K dalšímu archaickému ustanovení, které vychází z *halachy*, patří zákaz připuštění žen jako svědkyň k náboženským soudům. Před náboženskými soudy nejsou ženy jako svědkyně považovány za dostatečně způsobilé. Letitá praxe však ukázala, že autority *halachického* práva se většinou snažily nacházet množství cest, jak toto nařízení obejít a ke svědectví ženy se tak v realitě nakonec přihlíželo. Židovské náboženské právo (stejně jako muslimské či drúzské) v Izraeli nepřipouští ženy ani do role soudkyň. V důsledku toho musel Stát Izrael vyjádřit své výhrady vůči konvenci

OSN, která bojuje za zrušení všech forem diskriminace žen (CEDAW<sup>1</sup>). Výhrady byly vzneseny konkrétně proti přijetí článku 7 (rovnost v politickém a veřejném životě) a článku 16 (rovnost v manželství a rodině). Nesouhlasné stanovisko Izraele vůči plné akceptaci dané konvence bylo odůvodněno neslučitelností práva náboženských komunit s konvencí OSN. K článku 7 ještě Izrael dodává, že kromě faktu, že se ženy nemohou stát soudkyněmi u náboženských soudů, je tento článek dokonale naplňován „z hlediska skutečnosti, že se ženy významně podílejí na všech stránkách veřejného života“ (Halperin-Kaddari, 2001, s. 12). V této souvislosti stojí za zmínku, že v roce 1987 byla do lokální náboženské rady<sup>2</sup> poprvé v Izraeli jmenována žena (religiózní členka zastupitelstva města Jerucham - Lea Šakdiel). Ministerstvo pro náboženské záležitosti však její jmenování z důvodu pohlaví odmítlo potvrdit. O rok později však Nejvyšší soud rozhodl v její prospěch, s tím, že by jinak byla porušena rovnoprávnost pohlaví, kterou garantuje izraelský právní řád (Čejka, 2009).

Tato kritika zaznívající nejen z domácích feministických kruhů, ale i z řad mezinárodních organizací nepadla zatím v Izraeli na úrodnou půdu. Ve zprávě o vývoji statusu izraelských žen z roku 2001 Werczberger uvádí: „Ženy jako skupina jsou znevýhodněny na trhu práce, ve zdravotním systému, vzdělání, soudech a náboženských institucích a jsou vystaveny týrání a násilí“ (Werczberger, 2001).

Autorka výzkumné zprávy R. Werczberger z výzkumného a informačního centra při izraelském parlamentu dále specifikuje postavení žen na pracovním trhu v číslech: V roce 2000 tvořily přibližně ženy 45% pracovní síly v zemi, ale pouze necelých 16% bylo zaměstnáno na plný úvazek ve srovnání s 34% mužů. Průměrný plat žen představuje jen 60% mužské mzdy a hodinová mzda žen je 80% z té mužské. Pro srovnání uvedme statistiku z arabsko-izraelského sektoru, kde jsou výsledky ještě tristnější: v Izraeli pracuje pouze 22% arabských žen a jejich průměrný plat tvoří pouze 71% platu židovských žen. Ženy obecně zastávají hůře placené pozice. Nejvíce pracují ve službách, školství, zdravotnictví, sociální péči či jako úřednice a významně méně jsou zastoupeny ve štědře finančně ohodnocených zaměstnáních, jakými jsou například technologie, management nebo inženýrství.

---

<sup>1</sup> Convention on Elimination of all forms of Discrimination Against Women.

<sup>2</sup> Náboženské rady jsou správní složkou zajišťující chod náboženských služeb prostřednictvím státních dotací.

Ve školství je situace obdobná. Ačkoli jsou ženy držitelkami 57% akademických titulů a obsadily 46% doktorandských míst, je mezi nimi pouze 22% představených fakulty a pouze 8% ze všech profesorů jsou profesorky.

#### *Umělé přerušování těhotenství v praxi*

V současném Izraeli musí žadatelka o přerušování těhotenství předstoupit před jednu ze 41 komisí v zemi. Každá komise je tříčlenná a musí zde být minimálně jedna žena. V komisi musí být lékař se specializací porodník-gynekolog, další lékař (rodinný, praktický, psychiatr nebo opět gynekolog) a sociální pracovník. Délka těhotenství, během které je možno jej ukončit, není specifikována. Přesto, je-li třeba těhotenství ukončit v pokročilém stadiu (po uplynutí 24. týdne), například z důvodu diagnózy dědičných chorob plodu, posuzuje případ nezávisle šest různých komisí. Ať je verdikt jakýkoli, těhotenství v této fázi neukončí již žádná z jeruzalémských nemocnic. Ačkoli je běžně vyhovováno téměř naprosté většině<sup>1</sup> žádostí, existuje skoro stejný počet interrupcí prováděných ilegálně na soukromých klinikách. Zde se ovšem za diskretnost a ochranu soukromí platí horentní sumy. Celkově je tak v Izraeli provedeno ročně přibližně 40 tisíc interrupcí (Viz „Abortion in Israel“, 2001). Předpokládalo se, že masová *alija* z bývalého Sovětského svazu v 90. letech minulého století signifikantně zvýší počet prováděných zákroků. Předpoklad, který vycházel ze sovětských statistik, se vyplnil jen částečně. Nárůst zákroků vlivem žádostí těchto nových imigrantek (70% z celkového počtu žádostí) byl kompenzován poklesem žádostí ze strany rodilých Izraelek. Tento vývoj nastal i v důsledku rozšíření sexuální výchovy a dostupností antikoncepce. Lze říci, že Izrael snižováním míry interrupcí sleduje vývojový trend většiny západních zemí (Viz Abortions Policies in United Nations A Global Review).

Izraelský právní systém v souladu se zákonem z roku 1977 umožňuje bezplatné či finančně dostupné přerušování těhotenství v následujících případech: 1) Žadatelka není schopna vstoupit do manželství (méně než 17 let) či přesáhla věkovou hranici 40 let. 2) Je pravděpodobné, že plod trpí závažným mentálním nebo fyzickým defektem. V tomto případě je zákrok hrazen pojištěním. 3) K těhotenství došlo následkem znásilnění nebo incestu (zákrok je hrazen pojištěním), nebo bylo počato během nemanželského styku. Toto se vztahuje i na neprovdané ženy. 4) Žadatelka prokáže pravděpodobnost fyzické či psychické újmy, kterou by jí pokračující těhotenství

---

<sup>1</sup> V roce 1996 bylo vyhověno 96% žádostí.



mohlo způsobit. I v tomto případě je zákrok hrazen pojištěním. Do roku 1979 se jako důvod k přerušení těhotenství uznávala také tíživá ekonomická či sociální situace žadatelky, ale v důsledku tlaku náboženských politických stran, které jsou tradičně pro minimalizaci interrupcí, se k tomuto přestalo přihlížet.

Před založením státu spadalo diskutované území pod jurisdikci Britského mandátu Palestina a jako takové podléhalo britským zákonům, které interrupci zakazovaly. Dle zákona z roku 1861 tak bylo možné odsoudit ženu, která si sama interrupci přivodí či k ní dá souhlas až k sedmi rokům vězení. Osobě, která by interrupci vykonala, pak hrozilo vězení v délce 14 let. V praxi však tento zákon nebyl přísně dodržován. Po vyhlášení Státu Izrael byl zákon začleněn do izraelské legislativy, ale bylo obvyklé udělování výjimek ze zdravotních důvodů. Dodatek k zákonu z roku 1966 zprošťuje matku trestní zodpovědnosti za přivolení si interrupce a ti, kteří zákrok provedou v dobré víře, za účelem záchrany matčina života nebo aby ji ušetřili fyzické či mentální újmy, nebyli již trestně postižitelní. Zmiňovaný zákon z roku 1977 tuto situaci již zcela mění a interrupce usnadňuje.

Obecně lze říci, že se vývoj izraelské společnosti v dané oblasti ubírá podobným směrem jako v západních zemích. Počet interrupčních zákroků klesá, míra informovanosti a užívání antikoncepce stoupá. Stejně jako na Západě, však klesá i v Izraeli porodnost. Především však mezi sekulární populací. Naopak v religiózních rodinách není výjimkou pět a více potomků<sup>1</sup>.

Z tohoto hlediska jsou zajímavé výzkumy realizované mezi ortodoxními ženami, které dle některých interpretací prokázaly, že velký počet dětí v těchto velmi zbožných rodinách není důsledkem nepřiměřených očekávání ze strany mužů, ale že se ženy samy cítí naplněné a potřebné uvnitř svých velkých rodin (Baker, 1993). Studie, zabývající se židovskými ženami, které původně pocházely ze sekulárního prostředí a k ortodoxii přilnuly až v průběhu života, zjistila, že tyto mladé a vzdělané ženy podle svých slov *„znovu získaly vládu nad svou sexualitou, cítí se jako ženy a matky ve váženějším postavení a muži v jejich životě se k nim (...) chovají s větší úctou, jsou jim větší oporou a jsou oddanější společnému vztahu“* (Renzetti, 2005, s. 432).

---

<sup>1</sup> V roce 2009 dosahovala průměrná míra porodnosti v Izraeli 2,88 dítěte na ženu. (Zdroj: Israel in Figures – 2009. Izraelský centrální statistický úřad). Pro srovnání uvádíme průměrnou míru porodnosti židovské populace v USA v závislosti na míře observance v rámci judaismu: Průměrný počet dětí v židovských sekulárních rodinách - 1,62; reformních - 1,72; konzervativních - 1,82; moderních ortodoxních - 3,23; ultraortodoxních 6,4. (National Jewish Population Study in the United States, 1990, cit. podle Steinberg, Rosner, 2003, s. 243).

## **II. EMPIRICKÁ ČÁST**

V této části práce bude představen 10 měsíční socio-kulturní antropologický výzkum, který proběhl v roce 2008/2009 ve Státě Izrael. Výzkumný problém spočíval ve zkoumání vlivu náboženských autorit ortodoxního judaismu na postavení izraelských židovských žen ve společnosti. Následně bylo předmětem našeho zájmu také to, jak se dané postavení promítá do vlastního chování, prožívání a celkového sebepojetí těchto žen. V dalších kapitolách stručně popíšeme motivaci k provedení výzkumu, teoretický konceptuální rámec práce a užití metody sběru a analýzy dat v průběhu terénní fáze. Následuje kapitola pojednávající o izraelské společnosti formou narativní etnografické zprávy, kde uvádíme množství úryvků rozhovorů s informátory. Završením empirické části jsou možné analýzy a interpretace vybraných rozhovorů.

### **II. 1 Konceptuální rámec výzkumu**

**Motivace** k provedení daného výzkumu vyplynula především z našeho dlouhodobého zájmu o genderovou problematiku ve vztahu k náboženství z kulturologické perspektivy.

Jak již bylo řečeno úvodem, v předchozích letech jsme sledovali vliv křesťanství institucionalizovaný katolickou církví na status žen v české, slovenské a italské společnosti. Původním záměrem disertační práce proto bylo přímo navázat na již provedená šetření a srovnat postoje prezentované katolickou církví se stanovisky rabínských autorit. Ukázalo se však, že komparativní analýza tohoto druhu do značné míry zplošťuje hlediska obou sledovaných náboženství. V průběhu doktorského studia jsme tedy dospěli k přesvědčení, že v zájmu zachování nárokové úrovně práce je třeba se celé zaměřit pouze na jedno náboženství. V té době přišla nabídka stipendijního pobytu<sup>1</sup> v Izraeli, což bylo symbolickým završením rozhodovacího procesu. Lze namítnout, že judaismus je v dnešní době praktikován v mnoha zemích

---

<sup>1</sup> V roce 2008/2009 výzkumný pobyt finančně podpořený Univerzitou Karlovou v Praze a Nadací Sasakawa.

V roce 2009/2010 program „Visiting Research Fellow“ na Hebrejské Univerzitě v Jeruzalémě finančně podpořený Státem Izrael.

světa. Největšího vlivu však dosáhl nesporně v Izraeli. Proto jsme uvítali možnost uskutečnit terénní výzkum právě zde, kde toto náboženství patří k nejrozšířenějším.

Jako **konceptuální rámec** výzkumu jsme zvolili relativně nedávno definovanou metodu tzv. **narativní etnografie** popsanou v příspěvku *Narrative Ethnography* (2008) americkými výzkumníky Jaberem F. Gubriumem a Jamesem A. Holsteinem. V tomto synkretickém pojetí kvalitativního výzkumu autoři představují přístup využívající, jak metodiku terénní etnografické práce, tak postupy narativní analýzy.<sup>1</sup> Tento etnografický přístup k narativitě je zaměřen na pečlivé zkoumání sociálních situací, jejich účastníků a způsobů jednání ve vztahu k vyprávění. Jinými slovy, jde o zasazení příběhu do jeho sociálního kontextu (Gubrium, Holstein, 2008)<sup>2</sup>. Autoři své hledisko objasňují následovně: „*Narativní etnografie je vznikající metodou, která klade na výzkumníka požadavek nově uspořádat a přeskupit praxi vyzkoušené technické přístupy sběru a správy dat s novou analytickou citlivostí a důrazem. Tradiční narativní analýza se přínosně zaměřila na vnitřní organizaci příběhů a rozvinula účinné metody rozlišování a popisu narativních struktur. Narativní etnografie podporuje kombinaci těchto metod a nástrojů etnografického řemesla – bedlivé pozorování a dotazování patří k těm základním. To rozšiřuje badatelův obzor až za vyprávění samotné, k souvislostem jeho stvoření.*“ (Gubrium, Holstein, 2008, s. 262).

Na tomto místě je třeba stručně přiblížit původ metody narativní etnografie, tedy etnografii samotnou a prizma narativního přístupu. Pro naše potřeby jsme konkrétně zvolili východiska tzv. **nové etnografie**, teoreticko-metodologické orientace v rámci kulturní antropologie. Disciplína nová etnografie byla rozvíjena především od 60. let 20. století směry kognitivní a symbolické antropologie, etnosémantiky či etnovědy. Důraz je zde kladen na využití lingvistických postupů při studiu kultury. Přínosem této disciplíny, oproti antropologii tradiční, bylo prosazování deskripce kultury z emického<sup>3</sup> hlediska. Emická perspektiva tedy reprezentuje subjektivní hledisko dotazovaného jedince, zatímco etická perspektiva, provázející antropologii od jejích

<sup>1</sup> Je nutno poznamenat, že tento přístup není sám o sobě na poli metod terénního výzkumu nijak nový. Většina badatelů cítí zcela intuitivně potřebu přiblížit čtenáři, alespoň částečně, okolnosti a sociokulturní realie, za kterých vyprávění vzniká.

<sup>2</sup> J. F. Gubrium a J. A. Holstein varují před záměnou s označením „narativní etnografie“ ve smyslu vyjádření literárního nadání autora etnografie.

<sup>3</sup> Pojetí emického a etického studia kultury vychází původně z lingvistického pojmového aparátu, zde fonemický („phonemic“) a fonetický („phonetic“). Antropologii takto obohatil americký lingvista Kenneth Lee Pike (Srov. Soukup, 2005).

počátků, je pohled „zvenku“, očima badatele. Výzkumy realizované v souladu s postuláty nové etnografie se „*zaměřují na analýzu **vnitřních modelů reality**, tedy na to, jak členové určité společnosti vnímají, poznávají, hodnotí a interpretují svět, ve kterém žijí.*“ (Soukup, 2005, s. 517).

Jak bylo zmíněno, myšlenky nové etnografie rozpracovalo množství socio-kulturních antropologických proudů. V přístupu k danému tématu jsme však zohlednili především premisy symbolické antropologie, která zkoumá **kulturu** jako relativně nezávislý systém společných symbolů a významů užívaných v určité skupině. Český kulturolog Václav Soukup vymezuje pět základních předpokladů symbolické antropologie: „1. Lidé jednají na základě **významů**, které přiřkládají věcem a jevům, které je obklopují. 2. Sdílené kulturní významy a symboly nejsou vlastností věcí a jevů, ale produktem **sociální interakce**. 3. Významy a symboly nejsou stabilní, ale mohou být neustále pozměňovány a **reinterpretovány** na základě nových interakcí. 4. Klíčem k pochopení jednání lidí jsou **sdílené významy a kulturní kontext**, ve kterém se sociální interakce odehrává. 5. Výzkum kultury je možné koncipovat jako **interpretaci kulturních textů** – znakových systémů, které členům určité společnosti slouží k výkladu a organizaci světa.“ (Soukup, 2005, s. 528). K hlavním představitelům tohoto směru patří Marry Douglasová, Clifford Geertz, David Schneider nebo Victor Witter Turner.

Věhlasný americký antropolog **Clifford Geertz**, který se zasloužil o rozšíření a uznání symbolické antropologie a její subdisciplíny interpretativní antropologie se s literárním šarmem sobě vlastním zamýšlí nad možností, jak se přiblížit podstatě libovolné kultury: „*Domnívaje se, společně s Maxem Weberem, že člověk je zvíře zavěšené do pavučiny významů, kterou si samo upředlo, považují kulturu za tyto pavučiny a její analýzu tudíž nikoliv za experimentální vědu pátrající po zákonu, nýbrž za vědu interpretativní, pátrající po významu. To, co hledám, je vysvětlení, interpretuji sociální projevy, jež jsou na povrchu záhadné. Ale toto prohlášení, teorie vyjádřená jednou větou, samo vyžaduje určité vysvětlení.*“ (Geertz, 2000, s. 15).

Základním postulátem interpretativní antropologie je tedy nalézání významů, které se vynořují prostřednictvím sociální interakce.

Na základě zvoleného teoretického zázemí jsme přistoupili k realizaci výzkumu prostřednictvím **terénní práce**, která je stěžejní metodou bádání v socio-kulturní

antropologii. V souladu se zásadami **metodologické reflexivity**<sup>1</sup>, která je prohlubována od 80. let 20. století, jsme ve fázi terénního výzkumu akcentovali prožitou zkušenost, získanou sdílením reality s informátory a respondenty. Potřeba **osvojení optiky** našich místních spolupracovníků<sup>2</sup> provázená snahou o vlastní badatelskou introspekci vyústila v možnou interpretaci kultury izraelské společnosti.

Etnografický přístup kvalitativního výzkumu se používá k získání celkového **(holistického) vhledu** do dění v konkrétní společnosti, skupině či instituci. Stěžejním zdrojem informací je pro badatele každodenní realita zkoumaných jedinců, kterou se s nimi v daném prostředí snaží více či méně sdílet. Proto je neodmyslitelnou součástí výzkumu delší setrvání v diskutovaném terénu. **Dlouhodobý pobyt v terénu** přináší jak klady, v podobě možnosti navázání hlubšího kontaktu, tak zápory ve formě rizika přílišného ztotožnění výzkumníka s okolím. Obecně je bezprostřední kontakt tazatele s dotazovaným či observovaným ohrožován také **reaktivitou** (jedinec nepřírozeně modifikuje své chování v reakci na přítomnost výzkumníka) či nízkou úrovní sebereflexe výzkumníka (implementace vlastních očekávání či nevědomá stereotypizace zkoumaných osob). To vše představuje úskalí pro validitu výzkumu. Dalším nebezpečím, kterého je nutno se vyvarovat je prolínání zmíněné **emic a etic perspektivy**.

Hendl píše: „*Etnografické studie odrážejí široké spektrum zájmů – zkoumají perspektivy členů skupiny, obsahy a formy jejich myšlení, interakce a sociální praktiky. V popředí obvykle stojí otázka, jak jedinci společně vytvářejí sociální skutečnost.*“ (Hendl, 2005, s. 118).

A v lehčím tónu formuluje cíle etnografické práce C. Geertz: „*etnografie se především snaží analyzovat, vysvětlovat, bavit, vyvést z rovnováhy, oslavit, povznést, omluvit, ohromit, rozvrátit*“ (Geertz, 1988, s. 143-144; Srov. Soukup, 2005)

Jak již bylo řečeno, je druhým zdrojem metody narativní etnografie tzv. narativní přístup, někdy také nazýván „**hermeneuticko-narativní přístup**“ (Čermák, 1999).

<sup>1</sup> „Kritické přehodnocování a rozšiřování výzkumného prostoru o úhel pohledu příslušníků zkoumaných kultur, antropologickou sebereflexi a projekci osobnosti antropologa bývá označováno jako reflexivní antropologie.“ (Malina, 2009, s. 4522).

<sup>2</sup> Jedním z postulátů metodologické reflexivity je snaha o kompenzaci asymetrického vztahu „výzkumník – informátor (respondent)“. Přistupuje se proto nejen ke změně označení (např. místo „informátor“ se užívá „přítel“ nebo „učitel“), ale z „informátorů“ se stávají spoluvůdci etnografických studií (Srov. Malina, 2009).

Příběh či **vyprávění jako způsob utváření reality**, nikoli jako její pouhé znázornění, se do popředí zájmu humanitních oborů dostává ve větší míře přibližně počátkem 80. let minulého století. V České republice se narativnímu přístupu v kvalitativním výzkumu v poslední dekádě věnuje Ivo Čermák<sup>1</sup> nebo Vladimír Chrz. V zahraničí pak u zrodu narativity především v psychologii stál T. E. Sarbin nebo Jerome Bruner, z bezprostředního sousedství pak o něco později polská akademička Barbara Czarniawska. Tento dnes široce rozpracovaný přístup se stal také základním východiskem pro interpretace textů rozebíraných v této práci.

Provedené interpretace jsou však již mnohem spíše reinterpretacemi. Vyprávění je totiž samo o sobě interpretováno svým vypravěčem. Jinými slovy, způsob podání příběhu je jeho vlastní interpretací a prací výzkumníka je zde **interpretovat interpretace** obsažené ve vyslechnutých příbězích (srov. Čermák, 1999). Tato „interpretace na druhou“ je však již sama o sobě novým vyprávěním, které zahrnuje nejen životní zkušenost respondenta, ale i „jeho“ výzkumníka (srov. Chrz, 2003). Vyprávěním „našich“ příběhů někomu dalšímu dochází ke zprostředkované sebereflexi. Vyprávění nám umožňuje „zorientovat se“ ve vlastním životě a nalézt „červenou nitku“, která propojí sled našich životních událostí a dá našemu životu, často dodatečný, kýžený smysl. Tato „tvorba“ smysluplného příběhu však probíhá nezávisle na tom, zda jej někomu skutečně vyprávíme. Utváření příběhů probíhá jako **proces konstruování identity**. Koncepcí identity jako narativní konstrukce se v České republice zabývá mj. V. Chrz, podle nějž je premisou tohoto pojetí, existence identity v důsledku syntézy vyprávění příběhu (Chrz, 2002).

Ideou vyprávění jako produktu kultury se zabývá J. Bruner v článku „The Narrative Construction of Reality“, kde se podle svých slov snaží charakterizovat „svět ‘reality’ konstruovaný ve shodě s narativními principy“ (Bruner, 1991, s. 21). Bruner se zde zabývá způsobem, jakým lidská mysl konstruuje realitu pomocí vyprávění.

V procesu vyprávění jsou odhalovány projektivní síly vnitřního světa, které skrz stvořený příběh interaktivně působí na prožívanou vnější skutečnost. Lze říci, že: „*myslíme z hlediska příběhů, žijeme příběhy, jednáme ve shodě s příběhy*“ (Chrz, 2002, s. 41).

---

<sup>1</sup> V lednu 2010 proběhne v Brně již IX. ročník československé konference **Kvalitativní přístup a metody ve vědách o člověku**, kterou Prof. Ivo Čermák od počátku odborně i organizačně zaštiťuje.

## II. 2 Užití metody

V předloženém výzkumu byl upřednostněn kvalitativní přístup před kvantitativním. A to především proto, že poskytuje možnost hlubšího průniku a tedy i porozumění zkoumané kultuře. Charakteristiky kvalitativního hlediska zahrnuje následující definice:

*„Kvalitativní přístup je proces zkoumání jevů a problémů v autentickém prostředí s cílem získat komplexní obraz těchto jevů založený na hlubokých datech a specifickém vztahu mezi badatelem a účastníkem výzkumu. Záměrem výzkumníka provádějícího kvalitativní výzkum je za pomoci celé řady postupů a metod rozkrýt a reprezentovat to, jak lidé chápou, prožívají a vytvářejí sociální realitu“* (Švaříček, Šedová a kol. 2007, s. 17).

Tato kapitola využívá koncepci a názvy oddílů navržené českým metodologem Janem Hendlem v knize: *Kvalitativní výzkum – Základní metody a aplikace*. Oproti jeho pojetí jsme zvolili vlastní řazení oddílů a poslední položku „Výzkumník“ jsme zcela vyřadili. Domníváme se totiž, že naše teoretické zázemí a zkušenosti s tématem byly dostatečně zmíněny v úvodu práce. Následovně budou podrobně popsány dané oddíly v tomto pořadí: prostředí; sledování jedinci; metody sběru dat; techniky analýzy; zajištění kvality; změny v plánu výzkumu; etické aspekty (Srov. Hendl, 2005).

### Prostředí

Prostředí sběru dat bylo od počátečních kroků v terénu velmi různorodé, čemuž odpovídaly příslušné role, které jsme v závislosti na daném okolí přijímali. Metodolog Robert E. Stake výstižně představuje role, které na sebe výzkumník během terénní práce bere: „učitel, účastník, pozorovatel, tazatel, čtenář, vypravěč, advokát, umělec, poradce, hodnotitel, konzultant a další.“ (Stake, 1995, s. 91). Popisované konkrétní prostředí lze zhruba rozčlenit na pět hlavních okruhů.

1) **Okruh místa bydliště.** Zde sběr informací probíhal zcela spontánně na bázi seznamovacích sousedských rozhovorů. Z řad sousedů se rekrutovalo mnoho našich informátorů. Je nutno upřesnit, že během výzkumu se místo bydliště pětkrát změnilo, s tím, že šlo o sociálně odlišné městské zóny. Pohybovali jsme se jak

v rezidenční bohaté čtvrti<sup>1</sup>, tak v přistěhovalecké lokalitě přezdívané „Bronx“<sup>2</sup>. Vždy v rámci města Tel Aviv-Jaffo.

2) **Okruh univerzitní.** Šlo jak o Universitu Tel Aviv, tak o Hebrejskou universitu v Jeruzalémě. Tato dvě akademická prostředí byla pro naši práci nezastupitelná, a to nejen jako bohatý zdroj informací, ale také jako odborná lokální supervize. Možnost konzultací se zdejšími odborníky byla pro výzkum stěžejní a zásadně usnadnila vstup do terénu.

3) **Okruh pracovní.** Během poslední části výzkumu se nám podařilo získat neplacenou stáž na Zastupitelském úřadě České republiky v Izraeli, konkrétně na odboru kultury. Díky tomu bylo navázáno množství kontaktů z bezprostředního okolí ambasády. Často se jednalo o české krajany žijící v Izraeli. Velmi obohacující byla komunikace se starší generací, která přišla do Izraele z Čech po II. světové válce. Bylo tak možno získat další perspektivu izraelské reality od jedinců, kteří vyšli ze středoevropského socio-kulturního zázemí, ale většinu života strávili v Izraeli.

4) **Okruh jazykové školy.** Výuka hebrejštiny pro cizince je v Izraeli na vynikající úrovni a všichni noví imigranti mají od státu hrazeno pět měsíců školní docházky. Tato jazyková škola neboli „ulpan“<sup>3</sup> je zároveň platformou pro první seznámení se s izraelskou realitou pro imigranty z celého světa. Bylo vysoce zajímavé sledovat příběhy těchto „nově příchozích“ (*olim chadašim*), konkrétně jejich motivace pro příchod do Izraele (sionismus, sociální benefit či náboženské cítění) a způsob jak naložili - mnohdy v pokročilém věku – s novými životními podmínkami a jedinečným prostředím izraelské společnosti.

5) **Okruh kurzu jógy.** V tomto případě je nutno si uvědomit, že prostředí jógových ásán vyhledává omezený vzorek populace a získané informace jsou tak značně výběrové. V reálu jsou výpovědi z tohoto prostředí často libovolně zaměnitelné s informacemi získanými v jakémkoli jiném duchovním centru v Evropě nebo v USA a mají tedy, co se konkrétně izraelské společnosti týká, sníženou výpovědní hodnotu. Na druhé straně je jóga v Izraeli značně populární a má zde dlouholetou tradici, jejímž nejznámějším představitelem je první premiér země David Ben Gurion, jehož proslulá

<sup>1</sup> Severně od náměstí Jicchaka Rabina.

<sup>2</sup> Okolí hlavního autobusového nádraží.

<sup>3</sup> Hebr. slovo *ulpan* znamená studium nebo učení, ale přeneseně se užívá pro intenzivní výuku hebrejštiny dospělé populace. Výuka seznamuje nově příchozí nejen s jazykem, ale také s reáliemi země (historie, náboženství atd.)



fotografie ve stoji na hlavě obletěla svět. Z této perspektivy není tedy ani toto poslední prostředí, ve kterém jsme se pravidelně vyskytovali zcela zanedbatelné.

Mezi další však již nahodile navštěvovaná prostředí sběru dat patří mj. například park, kavárna či autobus a v neposlední řadě občasné návštěvy synagog různého zaměření během obřadu.

### **Sledování jedinci**

Hned v úvodu je třeba blíže určit užívané označení „**informátor**“ a „**respondent**“<sup>1</sup>. Rozdíl mezi nimi spočívá především v získání informovaného souhlasu, hloubce a časové náročnosti prováděných rozhovorů. Jak již bylo řečeno, rozhovor s informátorem se může odehrávat prakticky v libovolném prostředí a je tematicky minimálně limitován. Projeví-li však informátor zájem v diskusi pokračovat systematicky, stává se v takovou chvíli **klíčovým informátorem** a posléze, pokud se podaří získat jeho informovaný souhlas, dostatek trpělivosti, času a dobré vůle, i respondentem. Respondent si je tedy plně vědom způsobu, účelu a prostředků našeho výzkumu, je mu zaručena naprostá anonymita a je dotázán, zda souhlasí s použitím diktafonu během rozhovoru. Lze říci, že všichni respondenti jsou zároveň informátory, ale zdaleka ne všichni informátoři se stali našimi respondenty.

Ač jsme se během rozhovorů občas setkali s počáteční nedůvěrou, která je v zemi, jako je Izrael objektivně zcela na místě, celkově lze přístupnost a vstřícnost oslovených hodnotit nadmíru kladně. Také historická zkušenost židovské populace s jakýmkoli sběrem informací o svých členech opravňuje k jisté podezíravosti. Souhrnně však můžeme s radostí konstatovat, že námi oslovení respondenti spolupracovali velmi ochotně, dokonce se zdálo, že je tato práce baví.

Oproti našim očekáváním se bez jakýchkoli potíží podařilo uskutečnit rozhovory s náboženskými autoritami různých proudů judaismu, a to konkrétně s reformní rabínkou, konzervativní rabínkou a manželkou ortodoxního rabína, při čemž částečně participoval i „manžel“ rabín. V těchto třech případech jsme částečně použili metodu tzv. **rozhovoru s expertem** a získané informace byly pro výzkum mimořádně přínosné. Respondenty jsme také často kontaktovali na něčí doporučení, tedy prostřednictvím tzv. **techniky sněhové koule** (snow-ball), kdy rozhovor s jedním

---

<sup>1</sup> V předložené práci jsou respondenti, až na jednu výjimku, ženského pohlaví, tedy respondentky. Ač je tato práce genderově orientovaná, nepoužíváme zde programově genderově senzitivní jazyk (např. informátorky a informátoři; vědci a vědkyně), a to především ve snaze o uchování plynulosti textu, který je již sám o sobě přetížený z hlediska množství užitých hebrejských či latinských výrazů.

respondentem vede k rozhovoru s někým z jeho okolí atd. Tato hojně využívaná technika se nám osvědčila i jako určitý „průlom“ do některých uzavřenějších komunit, ve kterých by bylo obtížné získat rozhovor. Ve chvíli, kdy je výzkumník již „něčí známý“, jsou na vás dostupné reference, zkrátka nejste jen cizinec – člověk bez minulosti, je bezpochyby mnohem snazší navázat kontakt, získat důvěru. Pro tuto situaci je nezastupitelný tzv. dveřník (*gatekeeper*), jehož role je do značné míry podobná klíčovému informátoru, s tím rozdílem, že „dveřník“ vás nejen obohacuje informacemi, ale zároveň i uvede do sledované společnosti. Při analýze informací z tohoto pramene, je nutno zohlednit riziko střetu zájmů pro případ, že „dveřník“ sám posuzuje, které dveře otevře a může tak vlastními aspiracemi ovlivňovat směr, potažmo kvalitu výzkumu (Srov. Hendl, 2005).

**Výběr respondentů** v rámci izraelské populace byl omezen několika základními kritérii: ženské pohlaví, židovská národnost a izraelské občanství. Zde je namístě zdůraznit, že jsme sledovali skupinu izraelských židovských žen jako takovou, bez ohledu na míru jejich náboženské observance.

V případě jednoho respondenta byla učiněna výjimka a to hned ze dvou kritérií: pohlaví a národnost. Náš jediný respondent mužského pohlaví byl izraelský Arab. Rozhovor s ním považujeme subjektivně za jeden z nejprínosnějších. Především proto, že respondent byl bývalým přítelem jedné z našich židovských respondentek a svou výpověď nám poskytl unikátní možnost celistvějšího vhledu do dvou relativně nezávislých, avšak přesto souvztažných myšlenkových světů, které do značné míry zrcadlí komplikovaný příběh své země a židovsko-muslimského prostředí, kde se odehrál.

Pokud se jednalo o kontakt s informátorem, žádná vylučující měřítka stanovená nebyla – mohl jím být tedy prakticky každý, kdo přišel se zajímavými postřehy o studované realitě.

Způsob volby vzorku podléhal pravidlům tzv. **teoretického výběru**<sup>1</sup> (theoretical sampling)<sup>2</sup>, kde jde především o pružnost a přizpůsobivost „výzkumné strategie“ v závislosti na dílčích ještě nezpracovaných datech a výsledcích. Byl využíván způsob **graduální konstrukce vzorku**, kdy je vzorek podle cirkulárního modelu postupně

<sup>1</sup> Charakteristiky teoretického výběru podle Hendla: „Základní soubor není definován. Rozsah výběru není předem znám. Znaky základního souboru nejsou předem známé. Výběr se provádí několikrát podle dosahovaných výsledků. Výběr je dokončen po dosažení teoretické saturace.“ (Hendl, 2005, s. 152).

<sup>2</sup> Termín zavedli v roce 1967 Glaser a Strauss. Použito v publikaci: Glaser, B. G., Strauss, A. L.: *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Chicago, Aldine Publishing Company, 1967

rozšiřován. Jde o určitou interakci mezi tazatelem, dotazovaným a výstupy ve formě informací. Výzkum vyžaduje dostatečnou míru zpětné vazby ze strany badatele a je průběžně „dochucován“ – obohacován o další ingredience v podobě nových dat. Pro potřeby tohoto výzkumu bylo spolu s teoretickým výběrem a již zmíněnou technikou sněhové koule využito i tzv. **záměrné (účelné) vzorkování** (judgement sampling). Tato v kvalitativním výzkumu nejfrekventovanější technika je charakteristická aktivní volbou respondentů, o nichž máme důvod se domnívat, že pro nás budou zvláštním přínosem (Srov. Marshall, 1996).

Realizace rozhovorů pokračovala do okamžiku tzv. **teoretické saturace**, neboli „nasyčení“ výzkumu daty a jejich opakováním. *„Saturace znamená, že už nejsou nalézána žádná data, která by mohla být použita pro formulování dalších kategorií. Když výzkumník vidí vynořovat se opět a opět shodné vzorce, začíná být empiricky přesvědčen, že koncept je teoreticky saturován.“* (Disman, 1993, s. 301).

Počet respondentů potřebných pro saturaci variuje od výzkumu k výzkumu. V našem případě byl výzkum „nasyčen“ zhruba po 15. rozhovoru<sup>1</sup>. V plném (upraveném) znění uvádíme v kapitole „Rozhovory a jejich interpretace“ sedm rozhovorů. Dotazovanými zde byli: Emil (22 let); Ester (18 let); Zohar (41 let); Efrat (30 let); Liora (28 let); Moran (35 let); Rebeka (51 let). Celkový počet našich informátorů byl 22 osob, z toho byly v textu užity přímé citace devíti z nich. Byli jimi: David (34 let); Yael (30 let); Eran (34 let); Eli (25 let); Lavi (37 let); Tal (28 let); Jonatan (32 let); Nadav (30 let) a Gideon (27 let).

### **Metody sběru dat**

Pobyty v terénu, tedy v Izraeli, předcházela teoretická příprava, především snaha o vstřebání socio-kulturních reálií, základů jazyka (hebrejštiny) a komplikované politické blízkovýchodní situace. Během vlastního **10 měsíčního terénního výzkumu** bylo použito několik různých metod sběru dat. Chronologicky je lze seřadit následovně: **1. fáze** (délka trvání 3-4 měsíce) byla charakteristická snahou o **orientaci v prostředí**, navazováním nových kontaktů a tedy částečně již nahodilou **observací** či **neformálními rozhovory** s informátory. Neformální rozhovor je de facto jakákoli spontánní komunikace, jejímž prostřednictvím získává výzkumník upotřebitelné informace. Informátor v tomto případě nemusí znát výzkumníkovu identitu. Tento typ

---

<sup>1</sup> Většina odborníků se shoduje na nemožnosti určit přesný počet respondentů k nasycení vzorku. Počet v praxi často variuje mezi 10-15 rozhovory.

rozhovoru se může odehrávat například na poště či autobusové zastávce. Většina informátorů citovaných v této práci však byla dříve či později seznámena s účelem našeho výzkumu, což většinou podnítilo jejich zájem o hlubší rozpravu. Během celého pobytu, tedy všech tří fází, byly hojně využívány dostupné, anglicky psané, tiskoviny (novinové články především z deníků Ha'aretz či Jerusalem Post, knihovny Hebrejské a Telavivské univerzity, soukromé záznamy, (např. korespondence) a elektronické databáze. Poznámky z této fáze spolu s předcházející teoretickou přípravou posloužily jako **pilotní průzkum**, který zásadním způsobem korigoval naše původní představy a očekávání. Ve **2. fázi** (4 měsíce) bylo zrealizováno 15 tzv. **epizodických rozhovorů**. To je varianta na pomezí narativního rozhovoru a rozhovoru s návodem (Hendl 2005). **Narativní rozhovor** je charakteristický nestrukturovaným volným většinou autobiografickým vyprávěním respondenta, které není limitováno usměrňujícími otázkami. Až posléze, když dotazovaný sám vyše signál k ukončení vyprávění, jsou kladeny doplňující či upřesňující dotazy pátrající po významech, které respondent přikládá konkrétním zážitkům a zkušenostem svého života. Oproti tomu **rozhovor s návodem** je polostrukturovaný, čímž poskytuje tazateli lepší manévrovací prostor a možnost orientovat respondenta přímo na zvolené téma výzkumu. Tento model je samozřejmě časově mnohem méně náročný, než přístup narativní. Kombinaci obou technik, tedy epizodický rozhovor jsme zvolili i z důvodu, že nepřerušovaný narativní rozhovor klade vysoké nároky na vyprávěcí kompetence respondenta a respondent často přímo očekává stimulující průběžné otázky jako projev zájmu tazatele. Epizodický způsob dotazování je tedy zaměřen jak na samotné **vyprávění životních příběhů** či jednotlivých událostí, tak na **subjektivní významové generalizace** vytvořené právě na základě vlastního prožití těchto událostí a příběhů. Zatímco epizodická znalost je „*uspořádána blíže ke zkušenostem a spojena s konkrétními situacemi a okolnostmi, sémantická znalost je založena na předpokladech a vztazích, které jsou z těchto abstrahovány a zevšeobecněny*“ (Flick, 1998, s. 106). Epizodický způsob dotazování nám také následně umožnil dvojí způsob zpracování rozhovorů. Zaprvé byly rozhovory využity na úrovni „pouhých“ informací o zkoumané realitě a jejich úryvky se přímo promítly v kapitole „Socio-kulturní rámec sběru dat: Izraelská společnost z kulturologické perspektivy“. Druhý způsob jejich vyjádření pak probíhal z hlediska narativního přístupu.

Nahráný záznam rozhovoru doplňuje jeho písemný **protokol**, kam zapisujeme veškeré postřehy či podněty a díky němuž se nám okolnosti a atmosféra rozhovoru

lépe vybaví. Může se stát součástí **terénního deníku**. V průběhu vlastního rozhovoru<sup>1</sup> užíváme různé typy otázek. Známe například **sondující** otázky, které pokládáme na počátku rozhovoru, abychom zjistili, zda je naše téma pro konkrétního respondenta významné, dále **návodné** otázky indikující oblast našeho zájmu či otázky položené **ad-hoc** spontánně jako odezva na vyprávění nebo zachování plynulosti rozhovoru (Srov. Švec, 2004). Dále je třeba se vyvarovat kladení tzv. kapciózních otázek, kterými tazatel manipuluje respondenta k určitému typu odpovědi. Interview s osobnostně uzavřenějším typem jedinců není vždy vhodné začínat přímo sondažními otázkami. Důležitá je tazatelova míra empatie a schopnost posoudit, zda není lepší zpočátku nezávazně konverzovat a počkat, až respondent sám projeví zájem o hlubší rozhovor. V úvodu setkání by také měla proběhnout stimulace – měla by zaznít výzva k vyprávění.

*„Metodologie výzkumu není vytvářena předem, ale v průběhu sběru dat. Struktury, které se vynoří v datech, jejich předběžná interpretace, vede výzkumníka k formulování nové otázky, kterou bude pokládat v tomto nebo v následujícím rozhovoru.“* (Disman, 1993, s. 301).

V rámci 2. fáze docházelo již k vědomému **zúčastněnému i nezúčastněnému pozorování**. Konkrétní pole naší působnosti určovalo míru přímého zapojení do sledovaných situací. V prostředí místa bydliště či kurzu jógy jsme vystupovali v roli tzv. **úplného účastníka**. To znamená, že jsme se podíleli na aktivitách rovnocenně s naším okolím, které nebylo *a priori* seznámeno s našimi záměry. V prostředí univerzity či jazykové školy jsme přijali roli **účastník jako pozorovatel**, při čemž jsme opět se skupinou rovnocenně participovali, ale její členové většinou znali naši totožnost. V roli **pozorovatel jako účastník** jsme se vyskytovali nejvíce v prostředí pracovním a to převážně v kontaktu s komunitou českých krajanů žijících v Izraeli. I v tomto případě opět členové skupiny o našem výzkumu převážně věděli, avšak přímá participace na skupinovém dění nebyla už z povahy věci možná. Role **úplného**

---

<sup>1</sup> V. Soukup v nedávno vyšlém díle *Antropologický slovník* shrnuje metodologické zásady, které je třeba v průběhu interview dodržovat. Antropologové se snaží „respondenty ke spolupráci vhodně motivovat, vytvořit **přátelskou atmosféru**, rozhovor koncipovat jako přirozený a nenásilný dialog, správně odhadnout složitost a **společenskou přijatelnost** diskutovaných problémů, používat srozumitelný **jazyk, blízký jazyku respondenta**, a udržet jeho pozornost po celou dobu rozhovoru. Výzkumníci se snaží také vyvarovat se subjektivního ovlivňování odpovědí, například komentováním a hodnocením respondentových názorů nebo informováním o odpovědích jiných respondentů. Součástí přípravy na interview je vytvoření explikačního rámce, který umožní předejít nedorozuměním a **eliminovat rozpaky** nad „choulostivými“ otázkami.“ (Malina, 2009, s. 2472-2473)

**pozorovatele** nám připadla například během návštěvy synagog nebo při docházce na přednášky zaměřené na sexualitu v judaismu pořádané organizací Hillel na Hebrejské univerzitě. Proces observace lze rozčlenit do následujících stádií: popisné, fokusované a selektivní, v jejichž průběhu se pozorování stále více soustřeďuje na konkrétní jevy (Srov. Hendl, 2005; Spradley, 1989). Během **popisného pozorování** se výzkumník snaží detailně vykreslit zvolené „prostředí, lidi a události“ (Hendl, 2005, s. 195). Na základě popisného pozorování vznikla v této práci kapitola „Izraelská společnost“, která se snaží o zachycení specifík lokálního prostředí na pozadí historických událostí vedoucích k dané situaci. **Fokusované pozorování** zde bylo přirozeně zaměřeno na sledovanou problematiku, tedy na vliv náboženských autorit na životní realitu izraelských židovských žen. V této práci se promítlo, jak v části teoretické v kapitole „Historický vývoj postojů k problematice partnerství, sexuality a některých genderových témat prizmatem institucí rabínského judaismu“, tak formou rozhovorů v empirické části. Poslední stadium observace, nazvané **selektivní pozorování**, se stalo zároveň spolu s interpretací dat hlavní náplní konečné **3. fáze** terénního výzkumu (2-3 měsíce). Typ selektivního pozorování je charakteristický snahou o potvrzení či vyvrácení výstupů z předchozího stadia. Data jsou zde zpracovávána v procesu analytické indukce.

### **Techniky analýzy**

V následujícím oddíle bude popsán způsob práce se sebranými daty. Během výzkumu převládalo **holistické prizma** a snaha o tento typ analýzy, která „neusiluje o rozbití nashromážděných dat na jednotlivé části, ale hledá závěry posouzením dat jako celku“ (Hendl, 2005, s. 226). Zároveň jsme se však samozřejmě nevyhnuli klasickým přístupům užívaným pro analýzu dat v kvalitativním výzkumu, zde tedy konkrétně v etnografické studii. Jak již bylo řečeno, je analýza dat v tomto typu výzkumu procesem provázejícím celou práci s daty, není tedy jejím pouhým završením. Určit přesný okamžik počátku analytické práce se pokládá za velmi obtížné. Zpracování dat, proces vedoucí k porozumění získanému informačnímu materiálu, se tedy odehrávalo průběžně v rámci celého sběru a probíhalo následujícím způsobem: V 1. stadiu proběhl **převod dat** do jednotné formy. V našem případě se jednalo o přepis a překlad audio záznamů, třídění a úpravu tištěných a elektronických zdrojů. Transkripce byla prováděna v souladu s technikou nazvanou **shrnující protokol**. Tato technika redukuje rozsah textu, tak aby se zabránilo např. opakování výpovědí. Rozhovory byly

v písemné podobě částečně stylisticky upraveny a korigovány podle pravidel českého pravopisu. Snažili jsme se však zároveň o zachování výpovědi v co nejvěrohodnější podobě, ovšem jen do té míry, aby jejich autenticita nenarušovala srozumitelnost. Důležitá byla také **systemizace poznámek** a nápadů zapisovaných během celého terénního pobytu. Ve 2. stadiu jsme se zabývali členěním již upravených dat na **významové jednotky**. Poslední, 3. stadium bylo zaměřeno na **kódování a kategorizaci** významových jednotek ve vztahu ke sledovaným okruhům. Pojmy jsou zpočátku kategorizovány výzkumníkem do jisté míry spontánně a často je toto první zařazení velmi přiléhavé a vystihuje trefně podstatu věci. Přesto však během sběru a analýzy většinou dochází k reformulaci a rozrůznění kódů a kategorií, aby co nejlépe odpovídaly zkoumané pojmové skutečnosti. Proto jsme sepsali **průběžnou zprávu**, která byla opakovaně aktualizována v závislosti na nových šetřeních. Na konci byla integrována v rámci několika celků empirické části.

Ve snaze o nalezení obecně uplatnitelných stanovisek aplikovatelných v rámci výzkumu, jsme se přidrželi metody **analytické indukce**. Daný postup lze zkráceně popsat v několika krocích. Nejprve je zvolen výzkumný (i dílčí) problém a sebrána první data. Vzápětí formulujeme hypotézu a pokračujeme ve sběru dat, která by měla naši hypotézu potvrdit či vyvrátit. Pokud jsou další data s hypotézou v rozporu, pokusíme se ji opětovně modifikovat až do chvíle, kdy se ideálně nesetkáme s žádnými negativními (rozpornými) případy. Tuto metodu jsme použili pro podporu veškerých originálních tvrzení v této práci.

Pro ilustraci popsané metody uvedeme jeden z příkladů, kdy bylo naše tvrzení výsledkem tohoto procesu. Na počátku terénní práce jsme si byli vědomi vnitroetnické segregace izraelské židovské společnosti. Předpokládali jsme však, že zaprvé je již nešvarem minulosti, zadruhé nás překvapila i míra elitářství a nepřátelství prakticky všech proti všem. Tedy první obecně potvrzovaná hypotéza zněla: „aškenázští Židé se prosazují na úkor ostatních subetnik“. O tomto stanovisku není zcela pochyb – je podpořeno statisticky (vyšší platy, více vysokoškolských studentů; „selekce“ v nočních klubech znevýhodňující tmavou barvu pleti atd.). Když jsme ale pátrali hlouběji, zjistili jsme, že například Židé přibývší z irácké diaspory se vnímají stejně tak nadřazeně, jako Židé aškenázští. Irácká diaspora má v židovské historii zřejmě nejdelší tradici a Babylón byl dlouhodobě centrem židovské vzdělanosti (odtud vzešlý Babylonský Talmud mívá větší autoritu než verze jeruzalémská). Během dalšího pozorování vyšlo najevo, že například Židé původem z Maroka se vidí v rámci této

společenské hierarchie „výše“ než Židé jemenští, a ti se zase snaží dát najevo svou převahu Židům etiopským. Samostatnou kategorii tvoří židovská alija, která začala masově přicházet v 90. letech po rozpadu Sovětského svazu. U těchto nedávno přichozích Židů z Ruska se často zpochybňuje hodnověrnost jejich židovství (stejně jako u Židů etiopských). Všechna daná pozorování jsme se snažili pečlivě ověřovat, jak přímými dotazy či z literatury a médií. V závěru jsme naši původní hypotézu o elitářství Aškenázů v Izraeli sice zcela nezavrhlí, ale postupně modifikovali v souladu s metodou analytické indukce dalšími sebranými daty. Závěrem nezbývá než znovu parafrázovat politologa A. Dowtyho – vyřešení izraelsko-palestinského konfliktu by v Izraeli zapříčinilo občanskou válku (Srov. Dowty, 2004).

### **Zajištění kvality**

Pro zajištění validních dat jsme se přidrželi osvědčeného způsobu známého pod pojmem **triangulace**. Tento původně geodetický termín označuje v kvalitativním i kvantitativním výzkumu kombinování metod sběru dat, čímž dochází k vzájemnému ověřování jednoho výsledku různými metodami. Pro naše potřeby byla konkrétně zvolena triangulace implicitní, která spočívá v kombinaci metod sběru *ad hoc* a je hojně využívána v etnografických studiích (srov. Hendl, 2005). Prolínáním různých metod (zde především rozhovor, pozorování a tištěné zdroje) jsme se snažili vyhnout především různým typům **zkreslování informací**. Jde většinou o již zmíněnou **reaktivitu** (respondent se nevědomě stylizuje podle výzkumníkova očekávání – často se snaží „pomoci“), či dokonce úmyslně **dezinformuje** (důvodem mohou být např. pocity studu) a v neposlední řadě je validita výzkumu zpochybňována nedostatkem **sebereflexe** výzkumníka. Kromě „zátěže“, kterou si sebou badatel přináší v podobě svého výchozího prostředí, vzdělání, postojů a názorů, které zcela spontánně formují jeho pohled na svět, je vystaven mnoha dalším faktorům, které záporně ovlivňují jeho schopnost analytického úsudku. **Výzkumník jako nástroj** sběru dat a tvorby analýzy subjektivně podléhá například tzv. prvnímu dojmu, kdy je prvním získaným datům přikládán větší význam na úkor pozdějších či tzv. **interní konzistenci**, neboli snaze ignorovat šokující zjištění (Srov. Hendl, 2005).

Je nutné poznamenat, že užitý kvalitativní přístup přes četné přednosti, jako je získání hlubších a detailnějších informací, než většinou umožňuje výzkum



kvantitativní, trpí naopak sníženou možností standardizace a reliability<sup>1</sup> výsledků. Naopak zde lze dosáhnout poměrně vysoké validity<sup>2</sup>.

Na závěr je třeba upřesnit, že ačkoli v předložené práci používáme často množné číslo, což by mohlo vzbuzovat neoprávněný dojem, že se na výzkumu podílelo více osob, jde zde pouze o zvolený stylistický prostředek (tzv. autorský plurál) a výzkumník, tedy i hodnotící individuální kritérium bylo pouze jedno. Práce byla sice mnohokrát konzultována se školitelem, lokální supervizi a kolegy z oboru, ale výsledky neprošly vzájemnou revizí obvyklou při týmové práci.

### **Změny v plánu výzkumu**

Hlavní změna v plánu výzkumu byla provedena především v **délce pobytu**. Původně jsme počítali s krátkodobým čtyřměsíčním terénním výzkumem, a to především kvůli k omezením finančního rázu. Vzhledem k poskytnutí finančních prostředků Karlovou univerzitou v Praze a Nadací Sasakawa jsme velmi uvítali možnost v práci pokračovat a pobyt prodloužit na necelých deset měsíců. Za významnou změnu, se kterou v původním návrhu nebylo možno počítat, lze považovat také navázání velkého množství **osobních kontaktů** s bezprostředním okolím, což nepochybně přispělo k vyšší orientaci v prostředí. Oproti původnímu plánu dále nebyla zvládnuta **komunikace v hebrejštině** na dostatečné úrovni potřebné k vedení rozhovorů. Proto se přistoupilo k užívání angličtiny, čímž bohužel jistý druh sdělení ztrácí na výpovědní hodnotě.

### **Etické aspekty**

Jak již bylo řečeno, všichni respondenti znali identitu výzkumníka – tazatele a účel jeho práce. Byla jim zaručena **anonymita** a byli ujištěni o použití výsledků pouze pro potřeby výzkumu. Lze říci, že jsme získali jejich **poučený (informovaný) souhlas**, i když pouze na ústní bázi. Jde zde tedy o informovaný souhlas pasivní, nikoli aktivní, který zahrnuje podepsání dokumentu vyjadřující souhlas s účastí ve výzkumu. Na základě našich předchozích zkušeností (pozorování distribuce dotazníků studenty telavivské univerzity, při níž byly zjišťovány pouze názory a postoje nikoli konkrétní životní příběhy) se zdálo získání podepsaného informovaného souhlasu

---

<sup>1</sup> Reliabilita (česky spolehlivost) patří k základním kritériím kvality výzkumu. Cílem je dosažení stejných výsledků při zopakování výzkumu za stejných podmínek.

<sup>2</sup> Validita (česky platnost) patří k základním kritériím kvality výzkumu, kterým se posuzuje, zda metoda měří, to co má být měřeno.

příliš časově náročné. Respondenti zde projevovali obavy, že pokud podepíše dokument vlastním jménem, není možné anonymitu již dokonale zaručit. Tento argument jsme vzali v potaz a spokojili se s poučeným ústním souhlasem. Během práce jsme dále řešili otázku, jak označit respondenty v publikovaných rozhovorech. Abychom minimalizovali možnost **identifikace dotazovaných** okolím, nemohla být užita jejich vlastní (křestní) jména. Zvažovali jsme proto číselné kódy, ale zároveň se tento způsob jevil jako velmi neosobní a odtažitý. Nakonec se tedy prosadila alternativa fiktivních jmen, tedy **pseudonymů** (zde spíše fiktonymů). Pro naše respondenty a informátory, tak byla nahodile zvolena jména, která se běžně vyskytují mezi izraelskou populací. Tím se dosáhlo maximální anonymity a zároveň byla zachována osobitost předložených výpovědí. S použitím diktafonu během rozhovoru souhlasili kromě jedné výjimky všichni respondenti.

Závěrem je třeba doplnit, že jsme s ohledem na emoční bezpečí dotazovaných některé části rozhovorů vypustili. Ačkoli by nepublikované informace byly pro tuto práci mnohdy přínosné, preferovali jsme raději zachování kvality našich osobních vztahů s respondenty.

### II. 3 Socio-kulturní rámec sběru dat: Izraelská společnost z kulturologické perspektivy

Předmětem této kapitoly je přiblížit **socio-kulturní realie** současné izraelské společnosti formou **narativní etnografické zprávy**, která vznikla jako jeden z výstupů diskutovaného výzkumu. Následující text si klade za cíl vykreslit z kulturologického hlediska portrét diskutované společnosti spolu s její nezaměnitelnou atmosférou.

Současná izraelská společnost na první pohled fascinuje svou různorodostí a na náhodného pozorovatele může působit neprostupně, místy až chaoticky. Pouto k této zemi mají lidé různých národností či barvy pleti, rozmanitých životních filosofií a postojů, mnoha náboženských vyznání, která vyjadřují vlastním rituálem či stupněm religiozity. Jak nedávno poznamenal přední izraelský spisovatel Amos Oz: „*Izrael není země, je to sbírka vášnivých argumentů.*“<sup>1</sup>. Ačkoli je území Izraele svou rozlohou dokonce o něco menší než Morava, místní dění plní spolehlivě přední stránky deníků celého světa. Izraelský kaleidoskop má však svůj vnitřní řád a mechanismy na jejichž základě diskutovaná společnost funguje, nejsou ani zdaleka nahodilé. S nadsázkou si tuto zemi můžeme představit jako laboratoř, experimentální prostor *Noemovy archy*, kam se vtěsna celý svět a jako „urychlovač“ zde působí jak hluboce prožívaná náboženská zkušenost, etnická a národnostní diversita, tak i neustálá vojenská hrozba ze strany sousedů projevující se i v izraelsko-palestinském konfliktu.

Tyto faktory pak vytváří neopakovatelnou dynamiku, kterou mnozí přičítají jedinečnosti Svaté země jako výchozímu bodu novodobé kulturní historie. Především Jeruzalém pro mnohé naplňuje představu místa, kterým prochází pověstná *Axis Mundi* – osa světa, příslib absolutní reality. V binární opozici k sakrálnímu Jeruzalému stojí profánní středomořský Tel Aviv, v překladu „Pahorek jara“, který svou kosmopolitní, místy frivolní atmosférou nemá na Blízkém východě obdoby.

Nejvýraznější a zároveň médii nejsledovanější z daných situačních faktorů je arabsko-izraelský konflikt, jehož součástí je **izraelsko-palestinský konflikt**, utvořený, zjednodušeně řečeno, v důsledku vznesení nároku na tatáž území. Slavný filosof Sir Isaiah Berlin definoval situaci Židů bez vlasti výstižným aforismem: „*Příliš mnoho*

---

<sup>1</sup> V televizním pořadu ČT2 „Na plovárně“ v rozhovoru s Markem Ebenem. Vysíláno dne 27. 12. 2009.

*historie, ne dost zeměpisu.*“ (Barnavi, 1995, s. IV.) U zdroje konfliktu stál příchod Židů koncem 19. století a následné založení Státu Izrael v roce 1948 na území tehdejší Palestiny<sup>1</sup>. Nyní konflikt osciluje především kolem Západního břehu Jordánu, dříve se jednalo i o pásmo Gazy<sup>2</sup>, které ale izraelští osadníci i vojáci v září 2005 zcela opustili. Kromě **územních sporů** je předmětem izraelsko-palestinského konfliktu také otázka **návratu palestinských uprchlíků** a jejich potomků do Izraele. Palestínští uprchlíci, kterých bylo podle zdrojů OSN v roce 1950 něco přes 700 tisíc, čítají v dnešní době

více než 4,5 milionu<sup>3</sup> obyvatel, což by ve chvíli jejich návratu do Izraele, kde nyní žije asi 5,5 milionu Židů, představovalo neúnosnou ekonomickou a integrační zátěž, nehledě na to, že se Izrael proklamuje jako **Židovský stát**.

Toto téma se odráží také v izraelské literární tvorbě, kde překvapivě již bezprostředně po odchodu první vlny palestinských uprchlíků během války o nezávislost zazněly kritické hlasy. Spisovatel S. Jizhar<sup>4</sup> představil v roce 1949 povídku o palestinské vesnici *Chirbet Chiz'a*, která je v rámci daného tématu dodnes pokládána za jednu z nejkontroverznějších reflexí. Jizhar píše: „(...) kdysi byla jakási **Chirbet Chiz'a**, kterou jsme vyhostili, a tak se jí současně zmocnili. Přišli jsme, stříleli, vypalovali, vyhazovali do vzduchu, vypudili a vytlačili a deportovali. Co tady k sakru děláme?... Nemáme... vůbec právo je odtud vyhnat!“ (citováno podle Černá, 2009, s. 5-8). V dnešní době je jako možné řešení často zmiňováno i finanční odškodnění, které by Izrael palestinským uprchlíkům mohl vyplatit namísto jejich návratu. Jako protiargument, který užívají náboženské či nacionální izraelské strany, však zaznívá, že počínaje válkou o nezávislost bylo z arabských zemí vyhnáno či odešlo na 900 000 Židů, což je přibližně stejné množství lidí, které v té samé době a lze říci, že vlastně ze stejných důvodů opustilo Izrael. Ty nejradikálnější hlasy se proto nechávají slyšet, že pokud by Izrael **reparace** Palestincům zaplatil, budou požadovat náhradu i pro Židy, kteří naopak opustili země arabského světa.

<sup>1</sup> V důsledku drolení Osmanské říše získala roku 1917 Velká Británie Palestinu (také Irák a Zajordánie), čímž vznikl Britský mandát Palestina.

<sup>2</sup> Přestože se Izrael z Gazy stáhl a pásmo je od r. 2007 pouze pod kontrolou Hamasu, situace je stále neklidná. Izrael je často z Gazy ostřelován raketami typu kasám, což v prosinci 2008 odstartovalo vojenskou operaci „Lité olovo“. (Hamas – arab. „nadšení“ nebo akronym pro *Harakat al-Muqawama al-Islamiya* – „Hnutí islámského odporu“ je islamistické militantní hnutí, které je na seznamu teroristických organizací EU, Kanady, USA Japonska a Izraele. Hamas vyhrál v roce 2006 volby do Palestinské národní správy.)

<sup>3</sup> V roce 2008 bylo palestinských uprchlíků včetně jejich potomků 4,62 milionů. (Zdroj: *Total registered refugees per country and area*, United Nations, 2008).

<sup>4</sup> Vlastním jménem Jizhar Smilansky.

Dalším nepřehlédnutelným ohniskem tohoto konfliktu je **spor o status Jeruzaléma**, který je Židy, křesťany i muslimy považován za Svaté město a kde se posvátná místa těchto tří náboženství občas doslova fyzicky překrývají. Nedlouho po vzniku Státu Izrael, roku 1949, prohlásil první premiér David Ben Gurion Jeruzalém za hlavní město země. Tehdy se ovšem fakticky jednalo pouze o tzv. Západní Jeruzalém, který Izraelcům zůstal po válce o nezávislost. Západní část však nezahrnovala Starý Jeruzalém, čímž Židé ztratili přístup například ke Zdi nářků. V Šestidenní válce roku 1967 získal Izrael i Východní Jeruzalém do té doby ovládaný Jordánskem a vyhlásil celé území za své hlavní město. Roku 1980 pak vyšlo formou tzv. Základního zákona ustanovení, které praví, že: „*Jeruzalém, celý a sjednocený, je hlavním městem Izraele*“ (Basic Law: Jerusalem, Capital of Israel, 1980). Toto ustanovení však nebylo přijato mj. OSN, která připojení Východního Jeruzaléma vnímá jako okupaci a na protest vyzvala své členské země k přestěhování ambasád<sup>1</sup> do Tel Avivu. Východní Jeruzalém byl anektován spolu se svými převážně palestinskými obyvateli, kteří se mohou rozhodnout, zda chtějí přijmout izraelské občanství či pouze identifikační kartu, která usnadňuje pohyb po Izraeli a opravňuje k využití sociálního a zdravotního systému. Izraelské občanství je naopak automaticky přidělováno tzv. **izraelským Arabům**, což je termín, kterým Izraelci označují Palestince a jejich potomky, kteří v Izraeli po vyhlášení státu zůstali. V dnešní době tvoří zhruba pětinu<sup>2</sup> izraelské populace. V neposlední řadě patří ke zdrojům napětí i pokračující výstavba židovských osad na Západním břehu Jordánu. Problematika vleklého izraelsko-palestinského konfliktu je však natolik rozsáhlá, že její předchozí stručný nástin podstatu tohoto střetu vystihuje jen velmi povrchně. Představuje zde spíše **výrazné pozadí**, na kterém se odehrává námi zkoumaná společenská realita.

Dalším unikátním faktorem, který je pro utváření charakteru izraelské společnosti zcela neodmyslitelný je již zmíněná **národnostní a etnická diversita**. V Izraeli dnes žije téměř 7,5 milionů obyvatel<sup>3</sup>. Většina občanů státu (přes 95%

---

<sup>1</sup> Přestěhováno bylo po roce 1980 pouze 13 Zastupitelských úřadů. Ostatní, založené po vzniku Státu Izrael, vznikly a zůstaly v Tel Avivu či přilehlém okolí. Roku 1995 schválil americký Kongres zákon o přestěhování své ambasády naopak do Jeruzaléma (*Jerusalem Embassy Act*). Zákon však dosud nevešel v platnost.

<sup>2</sup> V roce 2008 Izraelští Arabové čítali 1 488 000 obyvatel. Toto číslo zahrnuje jak muslimy, arabské křesťany, tak i Drúzy. Zhruba 80% izraelských muslimů jsou sunnité. (Zdroj: *Population, by population group*. Izraelský centrální statistický úřad).

<sup>3</sup> V listopadu 2009 měl Izrael 7 496 200 obyvatel. (Zdroj: *Main Indicators*. Izraelský centrální statistický úřad).

populace) je na základě národnosti rozdělena na dvě skupiny, **Židy (75,6%) a izraelské Araby (20%)**. Podle statistik se v současném Izraeli narodilo pouze necelých 68%<sup>1</sup> z celkové místní židovské populace – zbylou třetinu tvoří „nově příchozí“, hebr. *olim chadašim*, tedy ti, kteří vykonali *aliju*, což znamená „vzestup“ a imigrovali do Státu Izrael. Naopak ti, kteří Izrael opustí, vykonají *jeridu*, neboli „sestup“. Pojem „vzestup“ se zde vztahuje k talmudské tradici, podle které je Izrael považován za duchovně nejrozvinutější centrum světa (Srov. Newman, Sivan, 1992). Tak jsou tedy nově příchozí Židé duchovně *povznášeni*. Rodilí izraelští Židé jsou často přezdívaní termínem *sabra*, což je název pro kaktusové ovoce, které má tuhou a trnitou slupku, ale pod ní je jemné a sladké. Taková má být i jejich povaha.

Dvěma hlavními národnostem také odpovídají dva **úřední jazyky**: hebrejštiny a arabština. Jedním z mnoha zdánlivých místních paradoxů je fakt, že arabština je mateřským jazykem nejen izraelských Arabů, ale také orientálních Židů, kteří se v Izraeli nenarodili. A tak zatímco obzvlášť mladá izraelsko-arabská generace mluví často téměř dokonale hebrejsky, starší generace orientálních Židů stále komunikuje v **judeo-arabštině**<sup>2</sup>. Částečně je zde na vině nepřijetí orientálních Židů mezi samozvanou aškenázskou elitu a uchování arabštiny je jistou formou protestu a snahou o **posílení vlastní identity**. Zároveň zde může hrát roli vysoká míra observance náboženských obřadů u Židů z arabských zemí, kdy hebrejštiny jako svatý jazyk nebyla určena pro běžné užívání.<sup>3</sup>

Izraelští Arabové bývají často od Židů, především těch orientálních k nerozeznání. Jejich způsob chování či oblékání se takřka v ničem neliší a je tedy velmi obtížné rozeznat, kdo je původem například jemenský Žid a kdo izraelský Arab. Smutným faktem přesto zůstává, že tato „nová“, izraelsko-arabská generace, která se často se Státem Izrael do značné míry identifikuje, není židovskou populací stále příliš pozitivně vnímána, když už ne přímo skrytě či okázale diskriminována. Dvaadvacetiletý mladík s *dlouhatánskými dready*, respondent vystupující v této práci pod jménem *Emil*, původem izraelský Arab, nám řekl, že by chtěl sloužit v izraelské armádě. „*Moje rodina s tím sice nesouhlasí, ale mně by se to líbilo. Politika mě nikdy*

<sup>1</sup> Zdroj: *Jews and others, by origin, continent of birth and period of immigration*. Izraelský centrální statistický úřad.

<sup>2</sup> Judeo-arabština je soubor arabských dialektů obsahujících slovní výpůjčky z hebrejštiny, které užívali Židé na území arabského světa. Převážně byla zapisována hebrejskou abecedou. V dnešní době většina mluvčích žije v Izraeli.

<sup>3</sup> Zde je nutno poznamenat, že Židé v některých zemích orientální diaspory hebrejštinu běžně užívali i v každodenním životě.

*nezajímala, ale když vidím, jak třeba Írán vyhrožuje Izraeli, dostávám vztek. Tohle je i moje země a chci ji bránit.*“ Je nutno zdůraznit, že Emil není zcela typickým představitelem své generace. Jeho přítelkyní je osmnáctiletá izraelská Židovka, jejíž rodiče vztah s Emilem rozhodně neschvalují. Stala se také naší respondentkou a vystupuje zde pod jménem *Ester*.

Kvalita života **izraelských minorit** je obecně na vysoké úrovni, srovnatelná s evropskými zeměmi. Izrael je ve svém regionu poměrně unikátním fenoménem z hlediska práv a svobod žen. Ty jsou sice výrazně znevýhodňovány např. v rodinném právu mj. během rozvodu, ve většině oblastí však mají ženy stejná práva jako muži. Například mají právo volit a mohou být voleny. To se samozřejmě vztahuje i na izraelské Arabky, kterým je zde zaručena stejná osobní svoboda, jaká je obvyklá pro západní ženy. Zakázána je polygamie a dětské sňatky. Pozitivní je i vývoj zdravotního stavu a vzdělávání minorit. Výsledky longitudinálního výzkumu, který v letech 1961-1996 monitoroval izraelskou arabskou populaci, potvrzuje například snížení kojenecké úmrtnosti ze 46,4 případů úmrtí na 10 případů z 1000 živě narozených dětí. Během stejného období vzrostla průměrná doba školní docházky ze 1,2 na 10,4 roků.<sup>1</sup>

Ze zákona<sup>2</sup> mají izraelští Arabové stejná práva a povinnosti jako ostatní občané s výjimkou služby v armádě, která je pro ně dobrovolná. V dnešní době mají izraelští Arabové (muslimové) do armády omezený přístup, což především znamená, že nemohou nosit zbraň. To však neplatí v případě izraelských arabů křesťanského<sup>3</sup> vyznání (ti zbraň nosit mohou) či **drúzu**<sup>4</sup>, jejichž práva a povinnosti se v tomto ohledu nijak neliší od izraelských Židů. Povinnou vojenskou službu mají drúzové dokonce na vlastní žádost. Drúzové, kterých je v Izraeli přes sto tisíc, žijí převážně v oblasti Galileje a Karmelu a jsou izraelskými občany. Část Drúzu žije i na Golanských výšinách, které Izrael kontroluje od Šestidenní války<sup>5</sup>. Protože „golanští“ drúzové předpokládají, že toto území bude jednou připojeno k Sýrii, ponechala si většina z nich syrské občanství. Ke Státu Izrael byla tato etnicko-náboženská skupina vždy velmi

<sup>1</sup> Zdroj: *Arab Israelis*. Izraelské ministerstvo zahraničních věcí

<sup>2</sup> V Izraeli je „zajištěna úplná rovnost sociálních a politických práv všem občanům bez ohledu na náboženství, rasu a pohlaví“ a dále zaručena „svoboda náboženství, svědomí, jazyka, vzdělání a kultury“ (Zdroj: ibidem).

<sup>3</sup> Izraelští Arabští křesťané jsou v rámci zdejší arabské populace po muslimech početně nejsilnější (117 000) a hlásí se převážně k řecko-katolické, řecko-ortodoxní a římsko-katolické církvi. (Zdroj: ibidem).

<sup>4</sup> Drúzové se v 11. století v Egyptě odštěpili od šíitské (islámské) sekty ismailitů. Dnes žijí především na Blízkém východě: v Libanonu, Sýrii, Izraeli. Jejich víra vstřebala prvky gnosticizmu či neoplatonismu; charakteristické je převtělování duší. Komunita je téměř neprostupná, konverze nemožná.

<sup>5</sup> Izrael Golanské výšiny oficiálně anektoval roku 1981. „Golanských“, Drúzu je zhruba 18 tisíc.

loajální a drůzští bojovníci jsou jako rodilí arabští mluvčí často při střetech nasazováni do první bojové linie. Pouto mezi židovskými a drůzskými vojáky vzniklé během válek od roku 1948 se často označuje jako „**smlouva krve**“<sup>1</sup>. Vztah dvouprocentní drůzské menšiny k Židovskému státu má však i svá negativa. Situaci vykreslují nedávné demonstrace drůzu proti údajné státní diskriminaci svých komunit, konkrétně proti nižším finančním příspěvkům než dostávají komunity židovské. V zimě roku 2009 byli také dva drůzové z Golanských výšin odsouzeni za špionáž pro syrskou tajnou službu. Zřejmě i vzhledem k prominentnímu postavení této komunity v Izraeli však obdrželi jen velmi mírné tresty: tři a čtyři roky vězení. Nelze opomenout ani další menšinu izraelské společnosti, a to **Beduíny**<sup>2</sup>. Dnes již většinou usazené, původně polokočovné kmeny mluvící arabsky, jejichž přítomnost v negevském pouštním regionu trvá již sedm tisíc let. Zde také žije většina dnešních izraelských Beduínů. Zbytek populace pak najdeme v převážně severním a méně pak v centrálním Izraeli. Společnost vyznávající tradiční a konzervativní hodnoty se pod vlivem majority modernizuje a vzdělává. Beduíni jsou oficiálně považováni za specifickou menšinu uvnitř skupiny izraelských Arabů. V rámci této skupiny jsou to právě Beduíni, kteří nejčastěji slouží v izraelské armádě jako dobrovolníci<sup>3</sup>, čímž zvyšují prestiž svého subetnika v očích většinové společnosti.

Nedůvěra vůči izraelským muslimům citelně vzrostla po tzv. Druhé intifádě a následujících stoupajících útocích na židovské obyvatelstvo. Za útoky stojí většinou teroristické organizace jako **Hamas** či **Islámský džihád**. Výjimkou nejsou bohužel ani útoky ze strany právě izraelských Arabů, i když jde většinou o rezidenty Východního Jeruzaléma. Paradoxem izraelské reality je také fakt, že při útocích na židovské obyvatelstvo umírají i izraelští Arabové. Stalo se tak například počátkem října roku 2003 ve známé haifské restauraci Maxim, proslulé svou kosmopolitní klientelou. Útočníci byla 28letá palestinská právní koncipientka. Město Haifa je přesto stále příkladem fungujícího soužití mezi Židy a muslimy, kteří zde vytvořili silnou střední třídu.

**Zbývá část nežidovské populace v zemi, něco přes 300 tisíc** obyvatel, pochází především z bývalého Sovětského svazu, Arménie, Libanonu, Bulharska či Rumunska. Nežidovští imigranti ze Sovětského svazu uplatňují v Izraeli tu část **Zákona o**

---

<sup>1</sup> Hebr. *brit damim*

<sup>2</sup> Beduínská populace čítá v Izraeli zhruba 170 000 obyvatel.

<sup>3</sup> Každý rok vstoupí do izraelské armády 5-10% z celkového množství Beduínů v náborovém věku.



**návratu**<sup>1</sup>, která se vztahuje na slučování rodin. Trend poslední doby ukazuje, že nežidovští imigranti začali výrazně převyšovat počet těch židovských. V první polovině roku 2000 vzrostl jejich podíl na necelých 75%, což má za následek snahy o zpřísnění Zákona o návratu, které prosazují především nábožensky orientované strany (Čejka, 2009). Za zmínku stojí i vzrůstající pracovní imigrace Filipínců, kteří v Izraeli nacházejí uplatnění převážně jako pečovatelé dětí či starých lidí. Ačkoli Izrael zahraniční pracovní sílu potřebuje, brání se tomu, aby se zde tito pracovníci trvale usazovali, a například jejich dětem narozeným na svém území nepřiděluje občanství, což vede k vleklým soudním sporům.

Pro tuto diskusi je zajímavé kolísání kritérií určujících, **kdo je ještě Žid** a kdo již nikoli a kdo má tedy právo na izraelské občanství. Od založení státu tato definice variuje, často v závislosti na rozložení sil politických stran v parlamentu. V důsledku kontroverzních zájmů různých frakcí jsme nyní v Izraeli svědky zajímavého paradoxu: nárok na izraelské občanství mají osoby, které ač židovského původu, nejsou oficiálně jako Židé uznáni a nemohou zde tedy například uzavřít sňatek. Židem je dle halachy ten, kdo má židovskou matku či prošel ortodoxní konverzí. Na izraelské občanství mají však nárok všichni ti, kteří mají alespoň jednoho židovského prarodiče. Tato situace je mj. způsobena faktem, že za II. světové války se v koncentračních táborech ocitli bez rozdílu halachičtí Židé spolu s nehalachickými. Po prožitých hrůzách bylo samozřejmě nemyslitelné upřít nehalachickým Židům právo návratu. Nárok na občanství však zaniká ve chvíli, kdy osoba židovského původu dobrovolně přestoupí k jiné víře. K nejznámějším patří případ **Otce Daniela**, polského katolického kněze, syna židovské matky. Ten vznesl nárok na občanství ve Státě Izrael a zároveň trval na svobodné volbě své víry, tedy křesťanství. Jeho případem se zabýval Nejvyšší soud, který po čtyřech letech zkoumání, roku 1962, jeho žádost zamítl. Soud se k věci vyjádřil tak, že v judaismu jsou náboženství a národnost totožné a že tedy tato hlediska od sebe nemohou být oddělena (Čejka, 2009). **A. Solženicyn** naopak cituje výnos Nejvyššího soudu Izraele z roku 1958: „*Z hlediska halachy Žid, který přestoupí na jinou víru, zůstává přesto Židem... Žid nepřestane být Židem, dokonce, ani když překračuje židovský Zákon.*“ Pro Žida „*přestoupení...na jinou víru je v podstatě nemožné*“ (Citováno podle Solženicyn, 2005, s. 7). Vzhledem k časové a předmětové shodě lze spekulovat, že Solženicyn užívá pro ilustraci přímo dílčí výnos z kauzy Otce

<sup>1</sup> „Návratem“ se zde míní navrácení potomků Židů, kteří kdysi odešli z Izraele do diaspor. Novodobý Stát Izrael je zde chápán jako nástupnický stát Izraele biblického.

Daniela, která však vyvrcholila opačným rozsudkem. Je zajímavé, že v Izraeli jsou to většinou náboženské instituce, které mají tendenci zevrubně prověřovat „pravost“ **židovství** či zpochybňovat konverze. Otec Daniel byl však dle halachy Židem *par excellence* a v jeho případě to byl naopak civilní soud, který jeho kněžství v římskokatolické církvi vnímal v neslučitelném rozporu s jeho židovstvím a rozhodl v jeho neprospěch.

Neopominutelná je při popisu izraelské společnosti také otázka **konverzí**. K těm dochází často pouze kvůli již zmíněnému paradoxu mezi nárokem na občanství země, díky minimálně jednomu z prarodičů a zároveň **nehalachickým původem**, tedy kdy matka není Židovka. Tito lidé se například pro své sionistické přesvědčení rozhodnou pro imigraci do Izraele, kde se jim od státu a společnosti dostane poměrně velké jak finanční, tak sociálně-integrační podpory. Po určité době však nově příchozí nehalachického původu „zjišťují“, že na to, aby se stali plnohodnotnými členy židovské společnosti, jim izraelský pas nestačí. Jeden z našich informátorů, vystupující pod jménem David, muž ve věku 34 let, který před pár lety **imigroval z Francie**, popisuje své zážitky po příjezdu do Izraele: „*Téměř každý s kým jsem se tu setkal, mi položil tři otázky. Jak se jmenuji, odkud jsem a jestli jsem Žid. Zpočátku jsem na poslední otázku vždy odpovídal kladně; vztah k judaismu jsem sice nikdy neměl, ale můj otec je Žid a já jako Žid zřejmě do značné míry vypadám, jak jsem během života vyrozuměl z reakcí okolí.* „ Ve třiceti letech se v rámci hledání své identity po prožité existenční krizi spontánně rozhodl odejít do Izraele. „*Mnohokrát jsem od přátel slyšel o právu na návrat a v tu chvíli se mi to zdálo jako jedinečná příležitost k tomu, abych mohl někam patřit.*“ Pobytem ve Svaté zemi však začínal chápat, že zde za Žida paradoxně vůbec považován není. „*Ve Francii jsem se kvůli svému původu občas setkával i s xenofobními narážkami a matka mého otce prošla koncentračním táborem. To, že někdo mé židovství zpochybňuje, mi připadá minimálně absurdní.*“. Nicméně za několik měsíců se David rozhodl podstoupit ortodoxní konverzi a získat tak na své židovství formální nárok.

V Izraeli si lze zdánlivě svobodně vybrat, v rámci kterého **proudu konvertovat**. Nabízí se buď velmi otevřená a vůči menšinám tolerantní cesta **reformní** konverze, o něco přísnější, ale stále liberální cesta **konzervativní** a úmyslně nepružná a striktní cesta konverze ortodoxní. Oficiálně platný je však pouze **způsob ortodoxní**, který je zároveň časově, psychicky i morálně nejnáročnější. Dané obtíže spočívají mj. ve faktu, že mnohdy zcela sekulární osoba židovského avšak nehalachického původu se ve své

snaze stát se právoplatným členem židovské téměř z poloviny sekulární<sup>1</sup> společnosti zavazuje k přísnému dodržování všech 613 náboženských *micvot* (příkázání), která citelně ovlivní dosavadní způsob jejího života. Ne všichni konvertiti sice po své konverzi pravidla dodržují, ale většina z nich se o to, alespoň částečně pokouší, už jen proto, že se k tomu cítí **morálně zavázáni**. Vzácně se vyskytují i případy, kdy je konverze ortodoxním rabinátem posléze zrušena, právě proto, že konvertita pravidla porušuje. Není ani jednoznačně dané, že každý, kdo o konverzi požádá, k ní musí být připuštěn. Náš informátor David má ovšem jako „poloviční“ Žid, tzv. **tatínkovec** velkou šanci ji úspěšně absolvovat. Kladně je vnímáno již získané občanství a částečná znalost hebrejštiny. Konverze však není jakousi rychlou zkouškou znalostí. Je to proces, který může trvat roky a jehož součástí je celková změna životního stylu. Patří sem mj. dodržování náboženských svátků, svěcení šabatu, košer kuchyně, oddělené „ložnice“ v době ženina období „nečistoty“, skromný a nevyzývavý způsob oblékání či pravidelné návštěvy konzultačního charakteru u ortodoxní rodiny. Tato rodina si potenciálního konvertitu vezme pod patronát a předpokládá se, že o jeho vývoji bude později referovat. Toto dobrozdání má často na úspěšné završení **procesu konverze** zásadní vliv. Jedna z našich informátorek s fiktivním jménem Yael (30 let) o kontaktu s ortodoxní rodinou vypovídá: *„Měla jsem pocit, že jim na mně opravdu záleží. Nebyla to z jejich strany nějaká shovívavá dobročinnost. Důsledně se snažili, abych porozuměla povaze a smyslu všech nařízení, tím, že mi je předvedou v praktickém životě. O to víc mě mrzelo, že jsem před nimi musela tajit existenci svého přítele, se kterým jsme tehdy žili na hromádce. Situace se vyhrotila ve chvíli, kdy mě paní domu v dobré víře chtěla seznámit s několika perspektivními mladíky v jejich ortodoxní komunitě.“* **Předmanželské soužití** je v ortodoxním judaismu naprosté tabu. Na druhé straně je judaismus pevně zakotven v realitě, a pokud se například stane, že svobodná dívka podlehne svodům a dokonce i otěhotní, není to vnímáno jako životní tragédie. Mnohem horší prohřešek by však bylo dítě někam tajně odložit či podstoupit interrupci.

---

<sup>1</sup> Téměř polovina (40-50%) židovské populace v Izraeli se prohlašuje za **sekulární** (bývají označováni jako *chiloni* nebo *lo dati* – „nevěřící“ či *chofsi* – „volnomyšlenkáři“), další část se proklamuje jako **věřící** (*dati* – „věřící“ nebo *masorti* – „tradiční“), ti tvoří zhruba 30-40% a zbývajících 20% populace se vnímá jako **religiózní** (např. ultra-ortodoxní *charedim* – „bohobojní“) (Čejka, 2009).

### *Sfaradim, Mizrahim a Aškenazim*

Zbytku světa jen málo známou konfliktní linii v rámci izraelské společnosti představuje neoficiální zjednodušené dělení židovské populace na **vnitroetnické skupiny**. Židovské etnikum je dále členěno na subetnika, tedy na aškenázskou, sefardskou a orientální (*Mizrahi*) větev. Jedná se o odlišné proudy židovské populace v diaspoře, které se definují na základě různého historického i náboženského vývoje v závislosti na různých lokalitách Evropy, Severní Afriky a Blízkého východu, ve kterých se Židé ve vyhnanství usazovali.

Židé si po odchodu do diaspory pojmenovávali své hostitelské země podle zemí vyskytujících se v Bibli. Hebrejské jméno **Aškenaz** známe již z Genesis, kde je jeho nositelem syn Goméra, vnuk Jefeta, jemuž později rabínští učenci přisoudili roli prapředka Germánů (Joma 10a). Z Genesis známou zemi Aškenaz tak v raném středověku pro Židy představovalo Německo. Španělsko bylo podobně nazváno podle země **Sfarad** (Abdijáš 1, 20), odtud tedy hebr. pojem *Sfaradim* či český Sefardi. Termín *Aškenazim* nebo česky Aškenázové se však v širším pojetí vztahuje na Židy severozápadní, střední i východní Evropy obecně, kteří v důsledku nepříznivých životních okolností po těchto územích migrovali. V 10. a 11. století se Aškenázové soustředili převážně v severní Francii a Německu, odtud pak, v důsledku křížáckých pochodů Evropou, byli vytlačováni více na východ – do Polska, Čech, Maďarska či Litvy a ještě později do Ruska, a na Ukrajinu. I zde ale propukaly četné protižidovské pogromy. Zmíníme jen v židovské historii nechvalně známého kozáckého vůdce ukrajinského povstání proti Polákům Bohdana Chmelnického, který v 17. století vyvraždil desítky tisíc Židů – zhruba 40% tehdejší místní populace.

Snad i v důsledku obtížné životní situace se zde vytvořil prostor pro rozkvět židovské mystiky, jejímž nositelem bylo v těchto končinách především **Chasidské hnutí** propagující prostou radost z každého dne, posílení zbožnosti intenzivními modlitbami či vírou v mesiáše a zázraky. Chasidé<sup>1</sup> studovali kabalistické spisy, především knihu *Zohar*<sup>2</sup> a častým průvodním jevem jejich modliteb byly extatické

<sup>1</sup> Knihu o svém životě mezi chasidy nazvanou *Devět bran* napsal Jiří Mordechaj Langer. Židovskou mystikou se ve stejnojmenné knize zabývá věhlasný český hebraista Vladimír Sadek.

<sup>2</sup> *Sefer ha-Zohar* (hebr. Kniha Záře) je významný kabalistický spis. O autorství se vedou spory. Původně bylo připisováno Rabimu Šimonu bar Jochajovi, který žil v 1. st. n. l. na území Izraele. Dnes se často jako autor uvádí španělský kabalista 13. století Moše z Leonu. Podle dalších domněnek je Kniha Záře je kolektivním dílem a Moše z Leonu byl jeho kompilátorem. Ať je autorem kdokoli, Rabi Šimon bar

stavy. Významným činitelem, který možná uplatnil svůj vliv i na rozvoj mystiky právě v této oblasti bylo nehostinné vlhké klima a jedinečný ráz zdejší krajiny. Okolí běloruského městečka Motol, tak jak jej viděl v poslední čtvrtině 19. století, popsal ve své autobiografii první izraelský prezident Chaim Weizmann: „*Moje rodné městečko leželo – a snad dodnes leží – na březích říčky v rozlehlé bažinaté oblasti, která zaujímá značnou část minské provincie a sousedních krajů Běloruska; plochá, otevřená země, ponurá a jednotvárná, ale se svými řekami, lesy a jezery ne tak docela bez malebnosti...*“.

V 19. století se aškenázští Židé z východu začali stěhovat do západní Evropy, USA a Palestiny. Členitá aškenázská populace utvořila v protikladu populaci sefardské nezaměnitelné kulturní, sociální a liturgické podhoubí, ze kterého vzešli významní filozofové a učenci, jakým byl například již zmiňovaný Rabi Šlomo Jicchaki, rodák ze severní Francie, známý také jako **Raši**. Aškenázští Židé vytvořili během své nucené migrace po Evropě vlastní jazyk sestávající převážně z přizpůsobené němčiny, hebrejštiny, polštiny, ruštiny, ukrajinštiny a po odchodu Židů do USA i angličtiny, který známe jako **jidiš**. K zápisu jidiš se používá hebrejské abeceda, směrem zprava doleva. Jak jsme již naznačili, plnila hebrejšтина funkci „svatého jazyka“<sup>1</sup> a v každodenním hovoru se tedy nesměla užívat. „*Hebrejščina (...) byla spojována jen s náboženskými texty, obřady, teologií a Talmudem, a tak se stala jazykem mužů, nikoli však žen; (...) na hony honů vzdálená potu a slzám, domácím vtípkům a historkám, zkrátka celému všednímu životu, který mají Židé tolik rádi.*“ (Rosten, 2004, s. 156). Někteří ortodoxní a ultraortodoxní Židé mluví jidiš dodnes. Můžete ji zaslechnout třeba ve čtvrti Mea Šearim v Jeruzalémě. Po založení Státu Izrael bylo vynaloženo obrovské úsilí na revitalizaci hebrejštiny<sup>2</sup> a její „přesun“ do běžného života. Na užívání hebrejštiny v novodobém Státě Izrael má zřejmě největší zásluhu sionistický aktivista Eliezer Ben Jehuda<sup>3</sup>, autor prvního slovníku moderní hebrejštiny. Ultraortodoxní populaci byl však trnem v oku a dodnes pravidelně hanobí jeho hrob

---

Jochaj požívá do dnešních dní velké úcty především mezi ortodoxními chasidy a každoročně je k jeho hrobu do oblasti Meronu na severu Izraele pořádána náboženská pout'.

<sup>1</sup> „svatý jazyk“ hebr. *lešon ha-kodeš*

<sup>2</sup> Snahu o obnovu hebrejštiny jako hovorového jazyka nacházíme již v rámci židovského obrození – *haskaly* v Evropě 18. a 19. století.

<sup>3</sup> Eliezer Ben Jehuda (185-1922) narozen v Rusku (nynějším Bělorusku).

v Jeruzalémě. Jak ale úsměvně podotýká jeho pravnuke, izraelský novinář Gil Hovav<sup>1</sup>, pejorativní nápisy na náhrobku bývají často v hebrejštině.

Hebrejšтина tedy jako nezbytné pojítka mezi Židy navrátilivšími se ze všech koutů diaspory, kteří mluvili různými jazyky. Jazyk jidiš byl tak téměř vytlačen a stal se pro mnohé jen připomínkou holocaustu, „*zparchantěným jazykem (...), potomkem nenáviděné němčiny*“ (Rosten, 2004, s. 156).

Ustavičné **persekuce aškenázského subetnika**, jeho naprostá segregace a nemožnost postupného rozpouštění v ostatní populaci, vedlo k neprostupnosti a kompaktnosti dané skupiny. Zůstává samozřejmě otázkou, do jaké míry bylo ono vydělování se dobrovolné. Jedním z projevů této uzavřenosti bylo až úzkostné střežení náboženských tradic, ve snaze o zabránění průniku vnějších vlivů. Po prožitém holocaustu ve 20. století, který přežila jen polovina aškenázských Židů, lze však již pozorovat naopak odklon od víry a silnou deziluzi způsobenou traumatem, který nemá v dějinách lidstva obdoby. Jedna z našich respondentek vystupující pod jménem Liora (28 let) slýchávala svou babičku komentovat tyto události slovy: „*Pokud takto mohlo zemřít tolik lidí, není už možnost dál ničemu věřit*“. Bezprecedentní pronásledování aškenázských Židů nakonec vedlo ke vzniku **ideologie sionismu** a následnému **založení Státu Izrael**.

Osudy další odnože židovské diaspory – **Sefardů** - byly významně ovlivněny jejím soužitím s muslimy na Pyrenejském poloostrově. Toto území po osm staletí pod nadvládou islámu bylo baštou vědy a umění, které muslimští vládci většinou nadšeně podporovali. Židé pod **muslimskou nadvládou** sice nebyli zcela plnoprávními občany a platili vyšší daně, na druhé straně však byli velmi ceněni pro své politické, diplomatické, lékařské či literární nadání a často bez větších obtíží dosahovali v chalífátu či nástupnických emirátech postů zásadního významu. Tato takřka tolerantní atmosféra umožňující **socio-kulturní synkrezi** zrodila židovské učence a filozofy píšící arabsky i hebrejsky, jejichž duchovní odkaz přežil do dnešní doby a je jedním z pilířů vzdělanosti euroatlantické civilizace. Patří sem jména jako již zmiňovaný **Maimonides** či **Jehuda Halevi**. Sefardští Židé tak byli na Pyrenejském poloostrově více či méně společensky integrováni až do konce 15. století. Roku 1492 vydala katolická veličenstva, Ferdinand II. Aragonský a Isabela Kastilská, tzv. *Všeobecný edikt o vyhnání Židů*. Tak bylo mnoho Sefardů ze Španělska a posléze i

---

<sup>1</sup> Tato informace je založena na osobní účasti autorky na přednášce Gila Hovava v Tel Avivu, dne 8. 2. 2010.

z Portugalska nuceno uprchnout. Někteří využili možnost křesťanské konverze, díky níž mohli ve své iberské vlasti zůstat, získali však hanlivé označení marranos (svině) a byli dále pronásledováni. Další odešli do Evropy jiní do Severní Afriky či Osmanské říše. V Severní Africe se cesty Sefardů zkřížily s orientálními Židy, kteří zde našli útočiště vzápětí po odchodu do diaspory. V důsledku toho je dnes někdy označení Sefard poněkud nepřesně užíváno pro všechny „neaškenázské“ Židy. V židovských rodinách ze Severní Afriky se ale často dodnes zachovala buď judeo-španělština, známá jako ladino, nebo judeo-arabština, podle čehož lze víceméně odlišit sefardský původ od orientálního. V Izraeli se pro orientální Židy užívá označení *Mizrahi* (z hebr. slova *mizrach*, tedy „východ“). Za východní (orientální) jsou souhrnně považováni Židé, kteří přišli do Izraele většinou ve 20. století z arabských zemí Severní Afriky, Blízkého a Středního východu a některých zemí Asie. Početná diaspora žila zejména v Maroku, Iráku či Jemenu. V případě marockých či severoafrických Židů obecně je však označení *Mizrahi* – východní či orientální vlastně fakticky nevhodné. Označení „východní“ je myšleno vzhledem k Izraeli, tedy *Mizrahi* mohou být pouze Židé původem ze zemí na východ od něj. V odborné literatuře tak najdeme pro severoafrické Židy označení *Moghrabi*, původně arabské slovo ve významu „západ“, spíše jako uměle vytvořený protiklad k *Mizrahi*. V Izraeli se v běžné mluvě však označení *Moghrabi* téměř nevyskytuje a termín *Mizrahi* tak nepřesně zastřešuje všechny Židy, kteří nejsou původem *Aškenazim* či *Sfaradim*. V dnešní době se však již pro vyjádření rodinného původu, namísto těchto zjednodušených generalizací, užívá přímo název konkrétní země. V současném Izraeli se málokdo vyjadřuje o svém původu za použití diskutované terminologie, a pokud někdo vysloví větu typu: „Moji prarodiče jsou Aškenázové“, snaží se tím pravděpodobně spíše než evropské kořeny zdůraznit nějaké vybočení z norem izraelské reality. Konotace je samozřejmě vždy definována společenským kontextem i hlediskem mluvčího. Je možné slyšet větu: „*Neumí vůbec vařit - typický Aškenáz!*“ stejně často jako: „*Sionista co nedrží šabat – nikdo jiný než Aškenáz!*“.

Je rozšířeným omylem, že život Židů v zemích, kde dominoval islám, nebyl ani zdaleka poznamenán takovou mírou nesnášenlivosti, kterou zažívali Aškenázové mezi evropskými křesťany. **Pogromy** ale bohužel probíhaly i zde. V Andalusii na Pyrenejském poloostrově, v marockém Fezu, Casablance, Marrákeši, Alžírsku, Tunisku, libyjském Tripolisu, Egyptě, syrském Damašku, irácké Basře či Bagdádu, iránském Tabrízu i jemenském Adenu přišly násilně o život stovky tisíc Židů.

Židé a křesťané měli v muslimských zemích obecně zvláštní status známý jako *ahl adh-dhimma*, který jim sice zaručoval ochranu, ale zároveň je degradoval na druhořadé občany. Práva Židů v muslimském světě od 8. století určovala tzv. Umarova smlouva obsahující mj. zákaz výstavby nových synagog a kostelů; zákaz nošení zbraní či jízdy na koni nebo mule (mohli jezdit jen na oslu s nezdobeným sedlem); měli zakázáno prodávat muslimům alkohol a židovské domy a hroby nesměly být větší než muslimské (Pojar, 2004). Praxe dodržování této diskriminační „smlouvy“ aplikované právě na *dhimmi* se různila podle konkrétní doby a vládce a občas byla zcela ignorována. Spolu s křesťany jsou Židé v muslimském světě nazýváni *ahl al-kitáb* - lid Knihy (Bible) a oproti pohanům byli zvýhodněni.

Většina historiků se dnes shoduje, že nesnášenlivost vůči Židům neměla v muslimském světě náboženské kořeny (srovnej Pojar, 2004; Laquer 2007). Židé sice islám jako náboženství, které jim nabídl jeho zakladatel Muhammad, odmítli, ale nebyla jim zde například kladena vina za smrt Ježíše, jako tomu bylo v křesťanství.

Ačkoli současný trend židovské společnosti v Izraeli postupuje ve prospěch stírání těchto vnitroetnických rozdílů mezi *Aškenazim*, *Sfaradim*, *Mizrahim* a *Moghrabim*, zároveň stále přetrvává myšlenkový vzorec, podle kterého jsou aškenázští Židé jakousi intelektuální a ekonomickou elitou obnoveného Židovského státu. Tato hierarchizace vyznívá na pozadí pohnuté historie Židů v diaspoře plné pronásledování obzvláště absurdně až tragicky. Zvenku se jeví jako zcela nepochopitelné, že se Židé ve svém státě mezi sebou „**kastují**“, zpochybňují hodnověrnost svého židovství a bez skrupulí otevřeně preferují členy skupiny, ze které sami vyšli. Jak bylo naznačeno výše, současná mladá generace se však již názorově výrazně odklání od konzervativního nepružného smýšlení svých rodičů a to především díky **sňatkům**, které jsou uzavírány **napříč vnitroetnickým** židovským spektrem. V roce 1995 byla čtvrtina narozených dětí smíšeného původu (oproti zhruba 5% osob smíšeného původu z řad čtyřicátníků) (Ilani, 2007). V 60. – 70. letech minulého století byla smíšená manželství mezi subetniky často uzavírána na základě „**výměny**“ **ekonomické pozice za etnický status** – jinými slovy ekonomicky silní *Mizrahi* si mohli najít partnera mezi chudší aškenázskou vrstvou (Srov. Ilani, 2007).

Tedy již v této generaci dnešních šedesáti či sedmdesátiletých se objevovala smíšená manželství. Partneri však často čelili naprostému nepřijetí svého druhu ve své



původní komunitě. Situaci popisuje jeden z našich informátorů<sup>1</sup>, Eran, ve věku 34 let: „*Když se můj otec, původem z aškenázské německé rodiny chtěl oženit s mou matkou, původem z Tunisu, byla jeho rodina natolik v šoku, že jej prosila, aby si raději vzal svou bývalou přítelkyni, švýcarskou nežidovku.*“. Tato ukázka přímo modelově ilustruje obrovskou propast a vzájemné pohrdání mezi subetniky různých proudů diaspory, které formou nejen latentní diskriminace přetrvává dodnes. Za velmi nešťastný důsledek této specifické vnitroetnické segregace lze považovat **pokřivený sebeobraz**, který se objevuje mezi potomky těchto smíšených manželství. Naším informátorům radícím se do této skupiny byla společná jistá vnitřní rozpolcenost, kterou se zřejmě nevědomky snažili kompenzovat například výběrem partnerky či partnera patřícího do skupiny, která je na pomyslném společenském žebříku viděna na pozici vyšší, tedy jako jeden z jejich rodičů. Další informátor<sup>2</sup> Eli, ve věku 25 let, nám perfektní angličtinou sděluje, že jeho rodiče se seznámili v kibucu a že jeho otec je původem z Kanady. Na přímý dotaz na původ své matky se nenápadně rozhlédne po okolí a pak jakoby omluvně polohlasem vysvětlí, že jeho matka pochází z Maroka. Toto vylučující prizma však nepoužívají pouze aškenázští Židé. Objevuje se i ze strany Sefardů vůči Mizrahim. Následně představíme nezávislé reakce dvou informátorů z různého prostředí. Předmětem diskuse zde bylo pozvání na židovskou **jemenskou svatbu**, které obdržela autorka této práce. Zmínili jsme se o tom, před informátorem původem z aškenázské rodiny, zde pod jménem Lavi ve věku 37 let, který pozvání komentoval slovy: „*Být na tvém místě radši bych tam nechodil. Nikdy nevíš, co od nich*<sup>3</sup> *můžeš očekávat. Kromě toho, že nemají vkus, tam bude obrovský hluk a chaos. To víš, tihle lidi...*“. S výpovědí Laviho jsme nezávisle konfrontovali informátora ze sefardské rodiny, jménem Tal, ve věku 28 let. Ten s rozhořčením konstatoval, že takový pohled je pro Aškenáze typický a aby se odlišil, dodal: „*To já mám mezi jemenskými Židy dokonce přátele.*“ Tato stanoviska ukazují jak **diskriminaci zcela vědomou** a otevřenou, tak i podvědomou **latentní**, která ačkoli není na první pohled natolik zřetelná, je hlouběji zakořeněná a snad ještě obtížněji vymýtitelná.

<sup>1</sup> Informátor Eran získal prestižní vzdělání na Univerzitě v Oxfordu, kam byl poslán svými rodiči. Zde také poznal svou o osm let mladší přítelkyni, Britku, nežidovku.

<sup>2</sup> Informátor Eli zůstal po absolvování tříleté povinné vojenské služby v armádě a pracuje na úzkoprofilové pozici bojového pilota, která je určena jen pro ty nejlepší vojáky. Vyrosl v kibucu a byl vychován v duchu ideálů sionismu, které vnímá jako neměnné a nezpochybnitelné, což je u dnešní mladé generace poměrně vzácné.

<sup>3</sup> Rozuměj jemenských Židů.

Veřejně přijímanou diskriminaci představuje v Izraeli fenomén **klubové selekce**. V praxi to znamená, že před některými diskotékami a hudebními kluby stojí kromě členů „ochranky“ také jakýsi „arbitr“, který má svrchovanou moc posoudit, kdo ze zástupu čekajících, splňuje kritéria vstupu. Tato „kritéria“ se však nevztahují k vhodnému ošacení či dokonce pořadí přichozích, které bývá naopak zcela ignorováno. Šanci vstoupit mají především lukrativně vypadající a hlavně *bílí* návštěvníci. Tato bezprecedentní rasistická selekce byla dlouho praktikována za tichého souhlasu veřejnosti. Koncem roku 2009 však nejen na popud těch „nevyvolených“ proběhla v Tel Avivu demonstrace před jedním z mnoha takových podniků, které se zúčastnily stovky lidí a žádaly jeho uzavření (Friedman, 2009). Zaznívají i hlasy, připomínající strašidelný rituál selekce osvětimské.

U dnešní generace vysokoškolsky vzdělaných třicátníků, kteří většinou budují své sociální vazby na kvalitativně jiném základě, než je etnicita, vidíme často snahu o **humorné zlehčování** přetrvávající hierarchizace. Byli jsme svědky situace, kdy se náš informátor *Jonatan* (32 let) pokoušel jemně zesměšnit svého přítele narážkou na jeho původ, slovy „**primitivní Aškenáz**“. Pointa zde však spočívala ve faktu, že jeho přítel vůbec nebyl původem Aškenáz, ale bulharský Sefard, čehož si byl Jonatan dobře vědom. Z této útržkovité poznámky lze vyvodit, že informátor považuje bulharské sefardské Židy oproti aškenázským za méně kultivované, a že tedy pokud je aškenázský Žid na nižší úrovni (tedy „primitivní“) je srovnatelný s bulharským Sefardem. Bulharští Sefardi jsou pro svůj fyzický vzhled, konkrétně světlejší pleť, často s Aškenázy zaměňováni. Tato „poznámka“ dále získává nový rozměr tím, že náš informátor Jonatan je původem napůl Aškenáz z Haliče a napůl marocký Žid (*Moghrabi* z Marrákeše). Jak bylo výše zmíněno, prožívají potomci smíšených manželství vnitřní konflikt a jistou vykořeněnost zaviněnou **vnitroetnickou segregací** ve společnosti. Pochází ze dvou (či více) diametrálně odlišných kulturních prostředí, která se navíc často ve veřejném prostoru vzájemně hanobí a střetávají. Pro nositele genetických znaků různých židovských subetnik je leckdy celoživotním úkolem svou situaci interiorizovat. To je možná i případ Jonatana, který si svou nejistotu ohledně svého aškenázsko-orientálního původu a orientálního vzhledu kompenzoval slovním útokem na Sefarda za to, že „neoprávněně“ vypadá jako Aškenáz.

Dále je nutné poznamenat, že **evropští Sefardé**, původem z Řecka, Bulharska či Jugoslávie nebyli vůči evropským Aškenázům chápáni jako podřadní. Například Židé z Bulharska, kteří byli hrůzami holocaustu zasaženi méně než ostatní, prosluli již

v Evropě mohutnou sionistickou aktivitou a po příjezdu do Izraele byli pro své kvality vysoce ceněni. Zajímavé srovnání nabízí ve svých politicky zcela nekorektních a diskriminujících článcích z roku 1949 v deníku Ha'aretz novinář Arie Gelblum. Přes všechny povrchní generalizace a naprostý nedostatek humánnosti jsou jeho články důležitou dobovou výpovědí, už jen proto, že vycházely v periodiku zásadního významu a byly tedy zřejmě přijímány širokým publikem. Co se přínosu pro novou zemi a lidských kvalit týče, klade Gelblum na **vrchol přistěhovalecké pyramidy** právě Sefardy z Balkánu, na druhé místo evropské Aškenázy, kteří přežili holocaust a jako poslední uvádí Židy orientální (Yaron, 1997).

Za zmínku stojí i v hebrejském originále použitý výraz výše zmíněného informátora Jonatana: „**arc** (Aškenaz)“, který kromě našeho překladu „primitivní (Aškenáz)“ může mít v přeneseném smyslu význam jako buran či ignorant. Slovo *arc* pochází z výrazu "**am ha-arec**" – "lidé země", který byl již v Mišně užíván jako označení nekulturního nevzdělance či toho, kdo je liknavý v plnění náboženských příkazů (Srov. Newman, Sivan, 1992). Naši informátoři používali tento termín konkrétně pro osoby, které na sebe na veřejnosti upozorňovali například hlasitou hudbou v projíždějících autech nebo okázalým zviditelňováním drahých šperků.

Pro nezaújatého pozorovatele je jen nesnadno pochopitelné, že jakýsi pocit výlučnosti, díky němuž si možná Židé po tisíciletí uchovávali svou identitu a jedinečnost, působí se stejnou intenzitou i uvnitř vlastního společenství a proti „vlastním“ lidem, tedy také Židům, jen s jiným odstínem pleti. Toto chování by mohlo být dokonce považováno za velmi nevhodně zvolenou adaptační strategii vzhledem k faktu, že Stát Izrael je stabilnímu vývoji i v současnosti stále na hony vzdálen a vnitřní integrita společnosti je tedy poměrně zásadní. Na druhé straně lze spekulovat o vyšší míře **kompetitivního vyladění židovské společnosti**, právě jako důsledku vzájemného vymezování mezi subetniky. Traduje se, že rozrůzněná izraelská společnost potřebuje ke svému fungování jako pojítko vnějšího nepřítele. Politolog A. Dowty dokonce uvádí sborník *Critical Issues in Israeli Society* otřepanou frází tvrdící, že kdyby byl izraelsko-palestinský konflikt znenadání vyřešen, vypukla by v Izraeli občanská válka (Dowty, 2004). V menším měřítku ale mohou vnitroetnické konfrontace ve svém důsledku **dynamiku společnosti** významně obohacovat.

Za zmínku stojí, že popsané **negativní sebevymezení** různých proudů diaspory, které se nakonec sešly v novodobém státě Izrael, není ani zdaleka tak výrazné mezi Židy setkávajícími se mimo svou vlast. Většina světového Židovstva dává dodnes

přednost životu mimo Izrael a zde jako by byl prvek židovství dostatečným pojítkem Židů napříč subetniky. Jedná se ale i o Izraelce cestující po světě, kteří spontánně vyhledávají přítomnost jiných Židů bez ohledu na subetnickou příslušnost. Nutno si však uvědomit, že masově cestuje především dnešní mladá generace, která, jak již bylo řečeno, lpí na tradičních hodnotách mnohem méně, než její rodiče.

Toto vnitroetnické „soupeření“ je samozřejmě i oblíbeným námětem v **izraelské literatuře**. Hebraistka Tereza Černá uvádí několik ukázek „vzájemné revnivosti“ Židů z odlišných kulturních prostředí konfrontovaných na půdě Svaté země: „*Podívej, slyšel jsi o hospodářském poklesu? Pocítil jsi, jak se tahle země propadá do ekonomické krize? Tak poslouvej - až se tu všechno podělá, kdo si vyzvedne pasy - - ale ve velkém? - - a kdo zdrhne do zahraničí? Jemenci? Marokánci? Iráčané? Ah ne! Aškenázové se balí... černí zůstávají. Nemají kam utéct...*“ (citováno podle Černá, 2009, s. 5-8). V citovaném textu se píše o vyzvednutí pasů, což je narážka na běžnou praxi, z dob, kdy přistěhovalectví bylo ztěžováno limity ze strany Britů, kteří se masové imigraci Židů snažili všemožně zabránit. Izraelské tajné služby proto využívaly cestovní pasy těch, kteří již v zemi byli a rozdělovaly je mezi uprchlíky čekající na vstup do země v tranzitních táborech například v Marseille či na Kypru.

Další pasáž popisuje rozhovor mezi hochem, který představuje „pohrdanou orientální stranu“ a aškenázskou sionistkou: „*Nevěříš na kibuc, co? Co jsi zač? Jen kus černého Iráčana, odpověděl jí Šaul bez jediné stopy hořkosti, a už jsem byl v kibucu dva týdny. Dva týdny - - a to ti stačí? Bylo na ní znát, že se počítá k rase bojovníků. Ano, i tam jsou černí občané druhé kategorie. Celou dobu mě sledovali, jako bych byl časovaná mina anebo smrdutá bomba.*“ (citováno podle Černá, 2009, s. 5-8). Černá dále zmiňuje přetrvávající stereotypní klišé typu „je oblečená jako Ruska“ (rozuměj nevkusně) či „Jemenci škrti“ nebo „Aškenázové suchaři“ (citováno podle Černá, 2009, s. 5-8).

Překvapující je, že tato stereotypizující označení židovských subetnik (např. Aškenáz či Sefard) přetrvávají do současnosti a jsou bez zábran užívána i většinou médií. Nutno dodat, že častým důvodem je právě snaha upozornit na sociální nespravedlnost.

Například internetový portál *European Jewish Congress* odvolávající se na izraelský večerník *Maariv*<sup>1</sup>, uvádí, že v roce 2005 vydělávala aškenázská populace

---

<sup>1</sup> Článek ze 13. 12. 2005 nazvaný: „Growth, yes, but only for the rich and the Ashkenazim !”

v Izraeli o celých 36% více než sefardská<sup>1</sup>, stejně tak jako 25% mladé aškenázské generace studuje vysokou školu oproti 15,7% mladých Sefardů. Jakkoli jsou tato čísla neúplná a částečně zavádějící, mohou alespoň zhruba dokreslit představu o stávající situaci. Z dále popsaného průzkumu však překvapivě vyplývá, že i přes tyto do určité míry nepříznivé podmínky, mají například imigranti z Maroka zřejmě více důvodů ke spokojenosti, než někteří jejich aškenázští sousedé.

V roce 2008 totiž zveřejnil *Institut pro imigraci a sociální integraci*<sup>2</sup> výsledky ankety, podle nichž jsou imigranti z Maroka s kvalitou svého života v Izraeli spokojeni mnohem více než imigranti z Polska. Studie byla zaměřena na Izraelce ve věku přes padesát let, kteří se v zemi nenarodili. Nejspokojenější byli Židé, kteří přišli z Německa, dále pak z Ameriky, Maroka, Jemenu, Polska a Rumunska. Studie reflektovala také zdravotní stav dotazovaných, kde však „vítězili“ Židé aškenázští (Regev, 2008).

Jak bylo výše zmíněno, s nadsázkou lze říci, že „vnější ohrožení“ v Izraeli představuje jednotící prvek židovské společnosti. V této souvislosti je třeba přiblížit **instituci armády**, která mj. sehrává v popsaných vnitroetnických střetech společensky nedocenitelnou úlohu *tavícího tyglíku*<sup>3</sup> a propagátora egalitarismu.

Stejně jako mnoho dalších institucí v Izraeli je i armáda v mnoha ohledech zcela unikátní. Na první pohled zaujme fakt, že povinná vojenská služba se zde vztahuje i na ženy. Ve věku osmnácti let nastupují muži i ženy (spíše však chlapci a dívky) do armády. Chlapci na tři roky, dívky na dvacet měsíců. Realita typická pro dnešní Svatou zemi je tak teenager v khaki uniformě vlekoucí samopal, který mu očividně překáží, ale rozhodně mu nezabrání v tom, aby se pokusil doběhnout autobus či se naobědval v pouličním občerstvení. Zde si zbraň k úděsu přihlížejících turistů občas nonšalantně odloží na vedlejší židli. Absolvování vojenské služby je nevyřčenou podmínkou k **získání dobrého zaměstnání** a je hodnoceno veskrze kladně. Ačkoli dnešní mladí Izraelci se často k oficiální politice státu, stejně jako k ideologii sionismu vyjadřují kriticky a k povinné vojenské službě mají velké výhrady, málokdo nakonec využije **únikové cesty z armády** v podobě zdravotních či psychických obtíží, kvůli nimž mohou žádat o její zproštění. Výjimkou jsou ultra-ortodoxní věřící, kterým pro odmítnutí nástupu k výcviku stačí náboženské důvody. Jeden z našich informátorů,

<sup>1</sup> „Sefardská populace“ zde zjednodušeně zahrnuje veškerou neaškenázskou židovskou populaci v Izraeli.

<sup>2</sup> The Institute for Immigration and Social Integration, Ruppin Academic Center.

<sup>3</sup> Tzv. *Melting pot*.

třicetiletý *Nadav*, který si svou vojenskou službu dobrovolně o tři roky prodloužil ve speciálních jednotkách, nám sdělil, že většinu svých nejlepších přátel poznal právě v armádě a díky kontaktům z vojny našel dobrou práci. Přestože prošel náročným výcvikem, jehož součástí je i hutná indoktrinace ve prospěch správnosti izraelské politiky, staví se vůči současnému vývoji do příkré opozice. Vypráví, jak se během své služby účastnil nočního zatýkání potenciálních teroristů přímo v jejich domech na Západním břehu Jordánu: „*Přišli jsme zatknout otce rodin přímo před jejich dětmi. Když si to představím naopak, nepochybuji o tom, že bych se chtěl pomstít, pomstít svého otce, svou rodinu i svou zemi. Není na tom nic nepochopitelného.*“. V průběhu jedné z mnoha vojenských operací, kterých se do svých 30 let zúčastnil, ztratil dobrého kamaráda. Říká: „*Dal bych jim<sup>1</sup> cokoli, co chtějí, třeba celý Jeruzalém i se Zdi nářků, kdyby ho to vrátilo do života. Trvá to už příliš dlouho a zemřelo příliš mnoho lidí. Dál to nemůže pokračovat.*“. Podobnou deziluzi prožívá také informátor<sup>2</sup> *Gideon* ve věku 27 let, který armádu opustil, okamžitě po skončení služby. „*Dnes je 60. výročí vzniku státu Izrael, všude vlají vlajky...ale já nejsem pyšný. Nepocít'uji žádnou hrdost. Prolili jsme příliš mnoho krve, abychom se tu udrželi. A já si nejsem jist, zda to za to stálo.*“. Tento „**úpadek**“ **bojové morálky** je v izraelské společnosti, obzvláště mezi mladou generací, silícím trendem. Ačkoli se odmítání vojenské služby zatím v číslech výrazně neprojevilo, ke slovu se dostávají hnutí podporující možnost volby a snažící se sejmut stigma, z těch, kteří se chtějí službě, byť jen z principů morálních či etických vyhnout.

Armáda je ovšem také jedním z nejdůležitějších **socializačních mechanismů** v Izraeli vůbec. V rámci této instituce se do značné míry stírají jak **rozdíly genderové, sociální** i zmíněné **etnické**.

I když **ženy** v izraelské armádě nezastávají *a priori* pozice v předních bojových liniích, tradiční obraz ženy jako ochránkyně rodinného krbu, byl přece jen jejich službou v armádě značně otřesen. Jak se ale dozvídáme z Tóry, byly to v dějinách mnohdy právě ženy, které židovský národ zachránily z obtíží a vrátily jej na správnou cestu. Izrael je jedinou zemí, která má pro své ženy povinnou vojenskou službu. Židovské ženy také v novodobé historii tvořily asi pětinu vojáků v bojových organizacích, jako byl Palmach či Irgún ještě před založením státu. Od roku 1995 se mohou ženy v armádě stát pilotkami a od roku 2000 mohou zastávat jakoukoli

---

<sup>1</sup> Rozuměj Palestincům.

<sup>2</sup> Gideon je hudebník žijící v gayské komunitě v Tel Avivu.

bojovou pozici, která je přístupná mužům. Tato novela se setkala se silným odporem náboženských institucí a politických stran. Rovnost mezi pohlavími nastolená na bojišti se přenáší do celé společnosti. V současnosti mohou ženy zastoupit muže na 90% armádních pozic a více než čtvrtina velících důstojníků jsou právě ženy. Celou pětinu profesionálních vojáků také tvoří ženy<sup>1</sup>.

Pobyt v armádě rozměňuje i střety mezi sociálními třídami. I když v Izraeli, jako ve všech jiných demokratických zemích **sociální stratifikace** existuje, jen obtížně si umíme představit propuknutí bouřlivých nepokojů iniciovaných marginalizovanou nižší třídou.

Nedocenitelnou roli hraje armáda ve prospěch tzv. **nově příchozích**, židovských imigrantů do Izraele, kteří se vojenského výcviku mohou na vlastní žádost zúčastnit i v pozdějším věku. Zapojení do armády jim nejen otevírá dveře do společnosti v podobě navázaných přátelství a kontaktů, ale také jim zprostředkuje intenzivní exkurz do společnosti a kultury. Ačkoli je těmto nově příchozím umožněna imigrace na základě společného židovského původu, nesdílí kromě něj často vůbec nic jiného. Typický imigrant do Izraele může být jak Kanadčan z Toronta, Rus z Petěrburku, Jihoafričan z Kapského města či Etiopan zachráněný během operace Mojžíš ze Súdánu. Nově příchozí tedy nachází v armádě nejen možnost **socializace, ale i enkulturace**. Nabízí jak vstřebání mnohdy obtížně čitelných místních kulturních norem, tak i jistým způsobem vzdělává tu část populace, která zůstala na okraji výuky nebo imigrovala v pozdějším věku.

Dalším specifikem diskutované společnosti je **cestování mladých Izraelců po skončení služby**, které se v poslední dekádě stalo téměř masovým jevem. Oblíbenými destinacemi jsou jak Latinská Amerika, tak jihovýchodní Asie, kde ale často musí Izraelci cestovat inkognito, aby se nevystavovali atentátům ze strany islamistů žijících v těchto zemích. Mezi bezpečnostní opatření patří pravidlo necestovat ve větších skupinách, nepoužívat hebrejštinu na veřejnosti nebo nevozit sebou knihy v hebrejštině či předměty souvisící s judaismem. O tom, že tato pravidla jsou opravdu na místě, svědčí nedávný útok na židovské centrum v Bombaji, při němž zahynulo pět osob.<sup>2</sup> Podle výroční zprávy<sup>1</sup> Židovské agentury za rok 2009 je však anti-semitismus

---

<sup>1</sup>Zdroj: *Integration of women in the IDF*. Izraelské ministerstvo zahraniční věci.

<sup>2</sup> Akce byla součástí ničivého teroristického útoku na indické hotely Tádžmahál a Oberoi v listopadu 2008, zahynulo při ní 160 lidí a 320 bylo zraněno.

na vzestupu globálně a nikoli tedy pouze v oblastech ovládaných islamisty. Jen v první polovině roku 2009 bylo ve Francii zaznamenáno 631 kriminálních činů či přestupků, které byly vyhodnoceny jako anti-semitské a ze stejných pohnutek bylo na světě v roce 2009 zabito osm lidí (Hasson, 2010).

Tento „poarmádní výlet“ většinou v rozsahu 6-12 měsíců slouží často jako **intenzivní kompenzace za období života**, které byli nuceni věnovat obraně státu. Mladí lidé jsou během služby často konfrontováni s křehkostí a pomíjivostí života, obzvláště pokud se stát Izrael nachází ve válečném stavu. Tato zkušenost pak vytváří životní naladění ve stylu *Carpe diem!*, které se přenáší do celé společnosti. **Tato vyostřená společenská dynamika** sebou nese jak klady, tak zápory. Mezi negativa bezesporu patří vysoká míra zneužívání převážně **lehkých drog**, které jsou pro své psychiku tlumící účinky mezi mladou generací velmi oblíbeny. Lze namítnout, že zneužívání drog se těší velké popularitě i mezi mladými Evropany. Domníváme se však, že zde je důvod právě opačný, a že mladá evropská generace hledá prostřednictvím drog vzrušení, které ve své vcelku poklidné životní realitě postrádá. Dalším negativem je značný nárůst **syndromu ADHD**<sup>2</sup>, který se v poslední době mezi izraelskou populací velmi rozšířil. Jednou z možných příčin tohoto jevu, je právě dlouhodobý stres, kterému jsou Izraelci ve své zemi vystaveni. Jedním z důsledků tzv. asymetrického konfliktu, jak bývá izraelsko-palestinský střet často nazýván pro svou specifickou nevyváženost, jsou častá psychická **traumata**, kterými Izraelci trpí. Ani dokonale organizovaná a vyzbrojená armáda přes svou připravenost či tajné služby patřící k nejlepším, nejsou často schopny předejít sebevražděným atentátům. **Sebevražedné útoky** Izrael nejvíce sužovaly na přelomu tisíciletí, po tzv. Druhé intifádě a měly za následek velké množství obětí převážně z řad židovského, ale i arabského izraelského obyvatelstva. Nakonec podnítily výstavbu **kontroverzní bariéry**<sup>3</sup>, která má zabránit nekontrolovanému pohybu Palestinců po izraelském území. Ačkoli se bariéra setkala s obrovskou kritikou ze strany mezinárodního společenství a byla dokonce srovnávána s výstavbou ghetta, důsledkem je výrazné snížení sebevražedných útoků v Izraeli. Názory odborníků se však v tomto bodě různí – mnozí totiž mají za to, že sebevražedných atentátů ubývá spíše díky obnovení sítě

---

<sup>1</sup> Židovská agentura dále uvádí, že 42% obyvatel západní Evropy věří, že: „Židé využívají minulost k vymáhání peněz.“. Toto stanovisko podpořili nejvíce respondenti z Polska a Španělska (Hasson, 2010).

<sup>2</sup> ADHD - Attention Deficit Hyperactivity Disorders - hyperaktivita s poruchou pozornosti.

<sup>3</sup> The Israeli West-Bank barrier – Izraelská bariéra Západního břehu.



informátorů mezi Palestinci i odsouzení atentátů vycházející z řad palestinských předáků (srov. Finkel, 2007). Přejde-li řeč na toto téma, Izraelci většinou nepřiznají, že by měli strach a pro cizince mají připraveny statistiky srovnávající počty obětí sebevražedných útoků s počtem úmrtí při dopravních nehodách, přičemž druhé číslo je samozřejmě nesrovnatelně vyšší. Na druhé straně pokud si někdo zapomene v autobuse či kdekoli na veřejném místě tašku, hrozí mu, že její obsah bude vzápětí „zneškodněn“ přivolanou pyrotechnickou jednotkou. Rozhodně se zde nepodceňuje prevence v podobě různých školení a seminářů. Jednu z prvních věcí, které se cizinec při studiu hebrejštiny naučí, je jak upozornit na „podezřelý předmět“. Izraelci si tedy alespoň navenek obavy příliš nepřipouští. Skutečností poslední doby však zůstává, že ti, kteří mohou získat **další občanství**, například v zemi původu svých rodičů, začali této možnosti široce využívat.

Povinná armádní služba tak plní nejen svou obvyklou funkci **přechodového rituálu** z dětství do dospělosti, ale osvědčila se i jako nenahraditelný tmel, bez kterého by Stát Izrael pravděpodobně v této podobě nepřežil.

Dalo by se tedy říci, že v současném Izraeli je armáda pro různorodou společnost významným integračním činitelem, možná dokonce stejně vlivným jako je judaismus.

Závěr této zprávy je snahou o kritické zamyšlení nad omezeními zvoleného přístupu v souvislosti s přílišnou angažovaností výzkumníka v prostředí.

Konkrétně bychom zde rádi sebekriticky zhodnotili míru naší identifikace se sledovanou skupinou, tedy izraelskou židovskou společností. Domníváme se, že v našem případě došlo k částečné ztrátě odstupu ve smyslu *going native*<sup>1</sup>, což je však v tomto strhujícím a intenzivně laděném prostředí *de facto* lidsky nevyhnutelné. Snažili jsme se tedy pomocí sebereflexe tento problém uchopit a naopak jej využít k obohacení práce o „pocity výzkumníka“. Pro ilustraci uvádíme jeden z příkladů tohoto jednání.

Byli jsme požádáni, abychom v našem soukromém bytě v izraelském Tel Avivu nechali přenocovat českou studentku (22 let) Blízkovýchodních studií z Plzně, která se právě vrátila z tříměsíčního pobytu v palestinském Nábulusu. Na Západním břehu se také aktivně zapojovala do iniciativ volajících po zastavení výstavby místních

---

<sup>1</sup> *Going native* – „stávající se domorodým“.

židovských osad a účastnila se demonstrací za osvobození Palestiny. Jako suvenýr si z Palestinské autonomie přivezla **vlajku Hamasu** – tedy teroristické organizace, která stojí za množstvím sebevražedných útoků v Izraeli. Ačkoli studentka prohlásila, že teroristickou frakci Hamasu přímo nepodporuje, vystupovala do značné míry proti-izraelsky a pro nás se v té chvíli stalo téměř neúnosné sdílet s ní nevelký společný prostor. Nakonec převážila oboustranná snaha v diskuzi dále nepokračovat. Jisté je, že pokud by stejná situace nastala mimo izraelské prostředí, bylo by pro nás méně obtížné se s ní vyrovnat. Pointou tohoto příběhu je, že zmiňovaná studentka na rozdíl od nás ztrátou odstupu ani přílišnou identifikací s palestinským prostředím nakonec překvapivě netrpěla. V den svého odletu z izraelského letiště Ben Gurion si po vzoru židovských ortodoxních žen navlékla dlouhou sukni, na krk zavěsila Davidovu hvězdu a náramek s nápisem „Free Palestine“<sup>1</sup> bez sentimentu odhodila do koše. Se slovy, že se přece nenechá zdržovat dlouhou osobní prohlídkou na letišti, se vydala na cestu do Čech. Pověstný idealismus mladé generace byl ten tam. Abychom „kompenzovali“ částečnou ztrátu nadhledu, podnikli jsme na podzim roku 2008 několik výprav na Západní břeh, konkrétně do Nábulusu, Ramaláhu, Betléma a Hebronu. Zkušenosti z těchto pobytů jsme se pokusili zúročit v pohledu na diskutované téma.

---

<sup>1</sup> *Free Palestine* – „Svobodná Palestina“

## II. 4 Rozhovory a jejich interpretace

Tato kapitola zahrnuje, jak vybrané rozhovory v plném znění, tak jejich možnou analýzu a interpretaci prizmatem narativního přístupu.

Při rozboru následujících textů jsme se snažili zachytit nejen samotná fakta, ale především způsob, jakým je příběh vyprávěn. Analýzou narativní struktury v textech jsme aspirovali na vstup do světa myšlení, jednání a prožívání našich respondentů, chtěli jsme postihnout subtilní proces utváření jejich identit na pozadí daného socio-kulturního kontextu.

Témata, která jsme považovali za stěžejní, následují za přepisem každého rozhovoru, pod titulkem „Klíčové body analýzy a interpretace“. Je nutné poznamenat, že práci s těmito texty nepokládáme za ukončenou a jsme si vědomi subjektivního hlediska našich rozborů.

Rozhovory s respondenty jsou uvedeny v tomto pořadí: Zohar (41 let); Rebeka (51 let). Moran (35 let); Liora (28 let); Efrat (30 let); Emil (22 let) a Ester (18 let).

### **Rozhovor č. 1**

#### **ZOHAR - 41 let – IZRAELSKÁ ŽIDOVKA**

Zohar byla před pěti lety ordinována **reformní rabínkou** v rabínském semináři na „Hebrew Union College“<sup>1</sup> v Jeruzalémě. Původně vystudovala hebrejskou literaturu a lingvistiku na univerzitě v Tel Avivu a následně působila jako učitelka. V současnosti pracuje v kongregaci Beit Daniel – centru progresivního (reformního) judaismu v severní části Tel Avivu. Zde se také scházíme v její kanceláři. Označila se za rabínku „*na plný úvazek*“. Má zde na starosti přechodové rituály *Bar/Bat Micva*<sup>2</sup> a konverze. Jedna z jejích studentek a uchazeček o konverzi byla naše známá a setkání s rabínkou předjeda. Překvapilo mě, že přes svou enormní vytíženost s rozhovorem

---

<sup>1</sup> Celé jméno je „Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion“, v překladu Hebrejská unijní kolej – Židovský náboženský institut.

<sup>2</sup> *bar micva* dosl. „syn přikázání“; *bat micva* „dcera přikázání“. (Více viz kap.: „Historický vývoj postojů k problematice partnerství, sexuality a některých genderových témat prizmatem institucí rabínského a ortodoxního judaismu“).

okamžitě souhlasila. Později se však ukázalo, že jsme si zcela nerozuměly. Nebylo jí totiž jasné (nebo nechtěla pochopit), proč se zajímám o její osobní život. Ještě hůře reagovala na otázky pátrající po jejím vztahu k ortodoxii. Bylo pro ni obtížné odlišit své vlastní osobní postoje, od postojů formulovaných progresivním (reformním) hnutím. Chtěla se prezentovat pouze jako „veřejná osoba“, nikoli „jen“ jako Zohar. Přes počáteční nedorozumění nakonec rozhovor poskytla v plné šíři, i když se občas zdálo, že jej předčasně ukončí a odejde.

Zohar vyrostla v kibucu a byla vychována v duchu sionistických ideálů. Říká, že její rodiče byli zcela sekulární. „*Nezapalují ani svíčky na šabat, nepostí se na Jom kipur<sup>1</sup>.*“ Přesto si myslí, že jsou její rodiče pyšní, na to, co dělá a snaží se být tolerantní.

„Zajímalo by mě, co ovlivnilo vaše rozhodnutí stát se reformní rabínkou?“

„*Když mi bylo 19 let, navštívila jsem v Eilat<sup>2</sup> reformní kibuc. Ale od té doby mi to trvalo dalších 15 let, než jsem došla sem [stala se rabínkou]. Byl to dlouhý proces. Pro většinu z nás je rabinství „druhá kariéra“. Já jsem byla původně učitelkou dospělých, kteří si dodělávali maturitu.*

„A proč zrovna reformní proud?“

„*Samozřejmě, že první impuls byl, že nesnáším vše, co není rovnostářské. Vše musí záviset na mých schopnostech a osobnosti! Moje místo ženy je na sto procent nepochybnitelně na stejné úrovni jako místo mužů.*

„*Byla to dlouhá cesta. Kdysi jsem měla reformní svatbu a pak jsem začala patřit k důležité kongregaci v Ramat Ganu a ještě později k této kongregaci v Tel Avivu. Zde jsem se setkala s rabínskými studenty a rozhodla se, že tohle chci v životě dělat. Propojit to všechno dohromady: moji víru, mé organizační schopnosti, konzultace. Všechny tyto věci spojit a stát se ‘profesionální židovkou’ (směje se). Vybrala jsem si to, je to způsob života, ne profese!“.*

„A v čem se tedy liší život rabínky od života každé jiné věřící Židovky?“

„*Když chceš být rabínkou, je to proto, že tvůj židovský život a židovská identita je pro tebe jako pro člověka důležitá. A protože nejsme ortodoxní, je všechno volitelné. Otázkou zůstává, co děláš mimo synagogu, jak slavíš šabat, jestli dodržuješ doma*

<sup>1</sup> *Jom kipur* („den smíření“) postní den. Následuje po 10 dnech pokání, během nichž se lidé vzájemně žádají o odpuštění, za provinění, kterých se v minulém roce na sobě dopustili. Většinou dodržován i sekulární populací.

<sup>2</sup> Město na jihu Izraele.

košer nebo ne a proč. Všechno si můžeš vybrat - tak to v reformním judaismu chodí - pro každého i pro rabíny! Záleží na tobě, co děláš o šabat. Pereš prádlo? Tankuješ benzín do auta - řidiš auto? Všechny tyto otázky vyvstávají. Nakupuješ? Jdeš do zoo a tam si koupíš u vchodu lístky? A když ano, koupíš svým dětem další věci? To vše je třeba rozhodnout, rozhodnout individuálně. A to se týká i rabínů. A zároveň představujeme určitý vzor - to se nedá ignorovat! Lidé se na tebe dívají a očekávají od tebe věci. Nemůžeš lidi učit o důležitosti šabat, pokud šabat není zároveň významným dnem u tebe doma. Pokud nezapaluješ svíčky. Chápeš, protože i když je všechno na tvém rozhodnutí, tak pokud jsi rabin, jsi určitým vzorem, ale tím, že je všechno volitelné a nic není přikázané - dané bohem - tak musíš sám se sebou bojovat. Protože pátek, kdy začíná šabat je velmi krátký a všechno musí být připraveno včas a někdy prostě na to nemáš energii, jsi moc unavená nebo máš moc práce. Tak co uděláš? Uděláš si čas, aby dům vypadal připraven na šabat a všechno to vaření...Nevím. To je otázka, která přichází každý týden. Ale jde nejen o to, co tě dělá zbožným Židem na šabat, ale i o to, **co tě dělá Židem v pondělí odpoledne.**"

„Aha, to je zajímavé. A má třeba reformní rabínka doma dva dřezy<sup>1</sup>?“

„**Dva dřezy v kuchyni považuji za směšné!** Dělám věci, jak je dělám. Když jsi ortodoxním Židem, děláš věci, protože je to tak psáno a tak to bylo rozhodnuto a tak to máš dělat. A není tu žádná volba. Buď to dělej, nebo nejsi ortodox! Pro liberální Židy je to komplikovanější. **Všechno je jen na tobě, což vyžaduje mnoho energie.** Je to jako rozdíl mezi tím, když je ti 16 let a máma ti řekne, aby sis uklidila v pokoji. A ty to musíš udělat, protože tady žiješ a tví rodiče ustanovili pravidla a ty děláš, co ti řeknou. Ale když ti je už 25, tak jsi odešel z domova a **musíš bojovat sám** za sebe. To je **jeden z rozdílů mezi ortodoxním a reformním světem.**“

„A jaký je Váš osobní vztah k ortodoxnímu světu? Máte třeba přátele mezi ortodoxními rabíny?“

„Mezi ortodoxními rabíny nemám přátele. Ti, které znám,...sedíme společně v jedné komisi a samozřejmě ti, kteří přijali práci v této komisi s reformními rabíny, respektují fakt, že tam bude i reformní rabínka. Je to komise zabývající se konverzí. Ale samozřejmě, že většina ortodoxního světa není tolerantní k reformnímu judaismu -

---

<sup>1</sup> „Dva dřezy“, potažmo dvě různé sady nádobí jsou jedním z pravidel *Kašrutu* (dosl. „rituální způsobilost“), tedy komplexní souboru žid. předpisů týkajících se stravování. Jedním z hlavních pravidel je zákaz kombinovat mléčnou a masitou stravu, z čehož vyplývá i nutnost striktně oddělovat všechny nádoby a nářadí. Proto tedy ve zbožných domácnostech existují dva dřezy - jeden na masité a jeden na mléčné pokrmy.

vůbec ne! Říkají, že jsme horší, než křesťané. Já nevím, jací jsou křesťané, ale to je to, co často říkají: **'Jste horší, než křesťané!'** Myslíte si, že jste Židé, ale nejste!'. Já se cítím, že jsem stejná Židovka, jako oni. Máme stejné svátky, obřad je téměř stejný."

„A co si myslíte o roli ortodoxního proudu ve Státě Izrael?“

„Myslím si, že by mělo dojít k úplnému **oddělení státu a náboženství**. A stát by měl být zcela sekulární. Chci samozřejmě, aby se zde používal židovský kalendář, slavily se židovské svátky. To je ta nejpřirozenější věc! Samozřejmě muslimové by měli slavit své svátky, ale jinak jsem pro oddělení. Ale chci, abychom učili děti ve školce kabalat šabat<sup>1</sup>! Je to složité, ale je nesmysl, aby někdo určoval, co je dovoleno a co ne. A taky samozřejmě chci, aby **šabat byl zvláštním dnem. Nechci, aby byly obchody otevřené!** Myslím, že je velmi velmi špatné, že nákupní centra nyní zůstávají otevřená během šabatu – je to velmi ošklivé!"

„Proč si myslíte, že mají ortodoxní směry v Izraeli stále takovou moc, když přece většina populace je sekulární?“

„Myslím, že většina Židů se cítí vinna, protože **ortodoxové představují ty 'dobré Židy'**. Opravdový autentický judaismus. Sekulární si říkají, tak dobře, my jsme si vybrali nežít tímhle způsobem života, ale pokud je tu někdo, kdo za nás tu dřinu udělá, tak jim dáme, cokoli chtějí, aby pro nás mohli uchovat opravdový judaismus. Myslím, že takhle to funguje.

A samozřejmě politické čachry! To se týká vlády a toho, že v parlamentu není dostatečně silná strana, která by vedla zemi. Vždycky musíme udělat koalici. A jedna možnost je sestavit koalici s arabskými extrémně levicovými stranami – druhá možnost jsou ortodoxní strany. Před volbami vždycky všichni slibují, že budou bojovat a koalici s ortodoxy nesestaví. Ale pak řeknou, nemůžeme jít s arabskými stranami, tak půjdeme s náboženskými. A když nějaká strana ví, že ji budou potřebovat pro sestavení vlády, začne si klást řadu požadavků. Musíte dát rozpočet na tenhle projekt - chceme tohle a tohle ministerstvo...A oni nemají jinou možnost, tak nakonec řeknou, cokoli chcete, jen přijďte."

„A jak byste sestavila koalici Vy?“

„Podle mého názoru by bylo mnohem **lepší přizvat do koalice arabské strany**. Jsem velmi levicově založená, takže samozřejmě ano!"

---

<sup>1</sup> Kabalat šabat (dosl. „přijetí šabatu“), část liturgie, která probíhá v předvečer šabatu (v pátek večer) a je jakýmsi uvítáním dne odpočinku.

„Takže jste nikdy nezvažovala příklon k ortodoxii, nešla byste se třeba poradit s ortodoxním rabínem?“

„Několikrát jsem byla na ortodoxním obřadu, ale radit se chodím se svými reformními kolegy. S ortodoxy nic nesdílím. Než jsem se stala reformní, byla jsem ateistka z kibucu. Žádná bat micva, ani moji bratři neměli bar micva. Ale jsou obřezaní. Ale **obřízka je v Izraeli společenská záležitost**. Bratři jsou obřezaní, protože většina dětí je tu obřezaná. Teď ve školce mého syna je jedno neobřezané dítě a myslím, že je to od jeho rodičů pošetilé!“

„Proč?“

„Za prvé myslím, že je **obřízka velmi mocný židovský symbol**. Proto jsem nechala obřezat svého syna. A za druhé je obtížné vyrůstat v izraelské společnosti, kde dokonce Arabové<sup>1</sup> jsou obřezaní. Například v armádě i Arabové dobrovolníci nebo družové jsou obřezaní! Až od dob ruské alije, když sem začali přicházet Rusové a většina z nich, není obřezaná, až pak se to stalo obvyklým fenoménem. Tomu dítěti ve školce je teď 2,5 roku, ale za chvíli se děti začnou ptát. Můj bratr a jeho žena se rozhodli nechat svého syna obřezat v nemocnici – jen chirurgický zákrok bez požehnání. Ale dle mého názoru, náboženská obřízka vypadá mnohem lépe (smích). Ale ano, udělali to, řekli si, že jejich syn bude vyrůstat v Izraeli, kde jsou všichni obřezaní. Nechtějí, aby to pro něj byl problém. Ale to, že v Izraeli necháš syna obřezat, neznamená, že jsi nábožensky založený.“

„A jak byste sama sebe definovala?“

„Definuji sama sebe jako nábožensky založenou osobu. A k tomu patří všechny ty souvisící věci, které jsem rozhodla, že pro mě budou povinné. Šabat je pro mě velmi důležitý. A taky vytvořit pro mé dítě židovskou atmosféru, aby svátky byly svátky a šabat šabat.“

A ačkoli nikdo z mé rodiny holocaust nezažil, je to pro mě velmi důležité téma a nemám například pocit, že bych mohla **vstoupit na německou půdu**. Nikdy jsem to neudělala. Není to něco, co bych si přála, jet na výlet do Berlína. Zpěčuje se mi to. Nevím, jestli bych vůbec nikdy nejela, ale takhle to cítím – není to reálné! Ale mám německé studenty a je to úplně ok! Divám se na německé filmy – kupuji německé produkty. Ne že bych bojkotovala německé zboží, to by byl omyl. To, že tam nepojedu, to je můj skromný způsob, jak to vyjádřit. Na téhle půdě se staly příšerné věci a

---

<sup>1</sup> Pouze arabští muslimové, nikoli arabští křesťané.

šedesát let je příliš krátká doba na to tam jet. Ale to je jen můj názor. Většina mých přátel by se se mnou hádala. Nikdy jsem nebyla v žádném koncentračním táboře. Nemůžu se tam jet podívat - je to něco od boha. V Izraeli je holocaust obrovské téma, i když nemáš rodinu, která tím prošla. Je to část mé židovské identity. A dále svátky – nejenom ty náboženské. I ty, co se slaví v kibucech. Je to část naší kultury.“

„A chodíte někdy do mikve?“

„Namísto do mikve chodím do moře, protože moře je mikve. Před svatbou jsem šla do mikve a pak jsem byla několikrát v moři místo v mikve.“

Tento rituál je pro mě důležitý, ne z hlediska menstruace – to není relevantní ani přípustné. Ale v rámci konverze to znamená nový život, nový začátek. Chápu to jako spirituální praktiku – jako restart (směje se). Začít znovu. Jako mikve slouží jakákoli přírodní voda – řeka, moře. Podle židovského práva to tím můžeš nahradit. Hlavní je, aby se člověk mohl celý ponořit, aniž by se něčeho dotýkal.“

„A jak to je v Izraeli s **rozvodem**, máte s tím nějaké zkušenosti?“

„Peníze jsou důležité, peníze jsou při rozvodu jedním z hlavních prostředků nátlaku. Manžel řekne: 'Tak ty se chceš rozvést? Tak podepiš, že mi dáš všechny naše úspory – třeba dvě stě tisíc<sup>1</sup> šekelů - nebo podepiš, že se vzdáváš péče o syna a já se o něj postarám.' **Všechny druhy nátlaku.** Je to příšerné.“

„A ženy nemají stejné prostředky?“

Vlastně ano, děje se to málokdy, ale od chvíle, kdy ženy mohou odmítnout přijmout geť<sup>2</sup>, mohou dělat to samé. Osobně jsem byla svědkem takového rozvodu, kdy on se chtěl rozvést a ona řekla: 'Tak mi dáš tyhle peníze.' Já jsem mu radila: 'Podívej se, ty nemáš tolik peněz, nejsi milionář' – ano byla to spousta peněz, ale pořád šlo jen o peníze! Ale on řekl: 'Ne, já můžu mít další děti, ale kdyby je měla ona [nerozvedená], získaly by **status mamzerů**.' A to je pravda. Nakonec se dohodli. Ale tohle se děje málokdy. V Izraeli je spousta agunot - upoutaných žen, ale jen pár mužů. **Ona se potřebuje rozvést víc než on.** On se sice nemůže znovu oženit, ale jeho nemanželské další děti budou ok. Tady v reformní synagoze, my mamzery klidně oddáme.“

„Ale v Izraeli je někdy přece možný i civilní rozvod?“

<sup>1</sup> Zhruba odpovídá částce 1 milion korun.

<sup>2</sup> Get – rozvodová listina, kterou v Izraeli dává muž ženě při rozvodu. Bez tohoto dokumentu, tedy bez manželova souhlasu, se žena nemůže dát rozvést. (Více viz kap. „Manželství a rozvod“).



„Civilní rozvod je v Izraeli možný pouze pro ty, kteří nejsou Židé, nebo je Žid jen jeden z nich, protože tím pádem v očích ortodoxního judaismu vůbec nejsou manželé. Takový pár může mít pak svatbu třeba u nás v reformní synagoze, ale obřad, který tu proběhne, Stát Izrael neuzná. Podle státu nejsou manželé. A takový pár pak musí odjet někam do ciziny, znovu se tam vzít a přivést do Izraele potvrzení o uzavření sňatku. A paradoxně, tuto svatbu v zahraničí stát uznává jako platnou. Ale náš reformní obřad tady v Izraeli nikoli.“

„Opravdu komplikované...“

„To co jsem se ti snažila vysvětlit, je někdy těžké pochopit i pro Izraelce. Například jak je možné, že mě Stát Izrael po reformní konverzi uznává jako Žida, ale ortodoxní rabinát ne? A pokud mě Stát Izrael jako reformního konvertitu uznává jako Žida, proč mi nedají automaticky občanství v rámci práva návratu? A to je **situace reformních konvertitů!** Tvoje kamarádka, kterou jsem konvertovala, nedostane občanství díky své reformní konverzi tady – dostane ho, protože se tu vdala! Je to ošklivé komplikovaná politická situace!“

„Co se týká tvých dalších otázek: **Adopce ano, darování orgánů ano, potraty ano.** Jen si myslím, že se někdy lidé k tomu rozhodují příliš rychle, chtěla bych, aby to více zvažovali. Ale jsem demokraticky humanisticky založený moderní člověk a myslím si, že **posvátnost života je důležitější než posvátnost smrti.** Souhlasím, samozřejmě, i s užíváním **kondomů!**“

„Souhlasíte s výukou Tóry na základních školách?“

„Ano, podporuji výuku Tóry na základních školách. Ale myslím, že by děti měly vědět víc i o **křesťanství a islámu**, protože jsou tady. Například buddhismus tu není tak zásadní.“

Izraelští Arabové vědí mnoho o židovské kultuře, protože v této zemi Židé dominují. Jsou to proto svým způsobem nuceni vědět. Alternativa nemá moc místa v židovských školách, je to smutné. Myslím, že by lidé měli více vědět o arabské kultuře, muslimských svátcích, křesťanství...

Arabština se tu sice vyučuje jako výběrový jazyk, ale nikdo to nebere vážně. Já jsem se kdysi arabsky učila, myslím, že je to důležité!“

„A jak vnímáte skutečnost, že se v ješivách nevyučují obvyklé regulérní předměty?“

*„Je velmi problematické, že v ješivách se neučí sekulární předměty. Je to pobuřující! Pokud chce být Izrael vnímána jako moderní demokratický stát, je to nezbytné.“*

*„Ano ano, je to všechno velmi komplikované – tohle je ‘nemožná země’ (smích).“*

### **Klíčové body analýzy a interpretace:**

- Židovská identita „profesionální Židovky“
- Vztah ortodoxie a reformy: *‘Jste horší, než křesťané!’*

### **Židovská identita „profesionální Židovky“**

Zohar svým původem patří k potomkům Židů přibývších z částí diaspory, které holocaustem zůstaly nezasazeny. Alespoň fyzicky. Její židovská identita zaznamenala v průběhu života zajímavý vývoj. Narodila se v přísně sekulární sionistické rodině v kibucu, kde jedinou připomínkou náboženství byla obřízka jejích bratrů. Její příslušnost k židovství, tak byla nejdříve uchopena skrze ideologii sionismu a přejatý prožitek holocaustu. Postupně, již během dospělosti se přiklonila k víře a stala se rabínkou. V dospělosti se už otevřeně hlásí k judaismu a se smíchem říká, že je „profesionální Židovka“. Zároveň se však zdá, že její původní identita zůstala zcela nedotčena: je stále levicově a rovnostářsky založená a téma holocaustu vnímá velmi osobně: *„A ačkoli nikdo z mé rodiny holocaust nezažil, je to pro mě velmi důležité téma a nemám například pocit, že bych mohla vstoupit na německou půdu. Nikdy jsem to neudělala. Není to něco, co bych si přála, jet na výlet do Berlína. Zpěčuje se mi to. Nevím, jestli bych vůbec nikdy nejela, ale takhle to cítím – není to reálné! Tento velmi emotivní projev okamžitě zmírňuje tím, že ale učí německé studenty, dívá se na německé filmy a kupuje německé produkty. Vzápětí však pokračuje: „to je můj skromný způsob, jak to vyjádřit. Na téhle půdě se staly příšerné věci a šedesát let je příliš krátká doba na to tam jet. (...) Nikdy jsem nebyla v žádném koncentračním táboře. V další fázi jakoby sama sobě vysvětluje, že ačkoli se to její rodiny přímo netýkalo, je to součástí její identity a rozšiřuje prožitek holocaustu na celý Izrael (tedy*

jeho obyvatele). Svou nechut' k návštěvě Německa přičítá bohu: „*Nemůžu se tam jet podívat - je to něco od boha. V Izraeli je holocaust obrovské téma, i když nemáš rodinu, která tím prošla. Je to část mé židovské identity. A dále svátky – nejenom ty náboženské. I ty, co se slaví v kibucech. Je to část naší kultury.*“ Zdá se, že si Zohar, ač věřící, také velmi dobře uvědomuje socio-kulturní dimenzi náboženství. Například znamení obřízky vidí částečně jako společenskou záležitost: „**obřízka je v Izraeli společenská záležitost.** *Teď ve školce mého syna je jedno neobřezané dítě a myslím, že je to od jeho rodičů pošetilé!(...) je obtížné vyrůstat v izraelské společnosti, kde dokonce Arabové jsou obřezaní. Tomu dítěti ve školce je teď 2,5 roku, ale za chvíli se děti začnou ptát. Ale to, že v Izraeli necháš syna obřezat, neznamená, že jsi nábožensky založený.*“ Na jiném místě však upřesňuje: „*Za prvé myslím, že je obřízka velmi mocný židovský symbol. Proto jsem nechala obřezat svého syna. Můj bratr a jeho žena se rozhodli nechat svého syna obřezat v nemocnici – jen chirurgický zákrok bez požehnání. Ale dle mého názoru, náboženská obřízka vypadá mnohem lépe (smích). Ale ano, udělali to, řekli si, že jejich syn bude vyrůstat v Izraeli, kde jsou všichni obřezaní. Nechtějí, aby to pro něj byl problém.*“

Zohar praktikuje také obřad ponoření do mikve, i když samozřejmě poněkud „neortodoxně“: „*Namísto do mikve chodím do moře, protože moře je mikve. Před svatbou jsem šla do mikve a pak jsem byla několikrát v moři místo v mikve. Tento rituál je pro mě důležitý, ne z hlediska menstruace – to není relevantní ani přípustné. Ale v rámci konverze to znamená nový život, nový začátek. Chápu to jako spirituální praktiku – jako restart (směje se).*“

Ani pravidla košer stravování nejsou pro Zohar stoprocentně závazná. Na otázku, zda má v kuchyni dva dřezy, odpovídá břitce:

„**Dva dřezy v kuchyni považují za směšné!** *Dělám věci, jak je dělám. Zároveň však zdůrazňuje, že rabíni představují určitý vzor:*

*Nemůžeš lidi učit o důležitosti šabat, pokud šabat není zároveň významným dnem u tebe doma. (...) ale tím, že je všechno volitelné a nic není přikázané – dané bohem – tak musíš sám se sebou bojovat. Protože pátek, kdy začíná šabat je velmi krátký a všechno musí být připraveno včas a někdy prostě na to nemáš energii, jsi moc unavená nebo máš moc práce. Tak co uděláš? Uděláš si čas, aby dům vypadal připraven na šabat a všechno to vaření...Nevím. To je otázka, která přichází každý týden.*

Zohar prožívá vnitřní konflikt mezi tím, zda představovat pro ostatní věřící vzor nebo zvolit individuální méně striktní přístup, který je pravou podstatou reformního judaismu. Ovšem svoboda volby je často vyčerpávající a v konečném součtu možná i mnohem náročnější, než přesné dodržování pravidel. To si Zohar však dobře uvědomuje, když říká, že: „*musíš sám se sebou bojovat*“ a nakonec poznamenává: *Ale jde nejen o to, co tě dělá zbožným Židem na šabat, ale i o to, co tě dělá Židem v pondělí odpoledne.*“.

### **Vztah ortodoxie a reformy: 'Jste horší, než křesťané!'**

Zajímavé byly rabínčiny spekulace o tom, proč je ortodoxie v Izraeli tak mocná, přestože je velká část populace sekulární: „*Myslím, že většina Židů se cítí vinna, protože ortodoxové představují ty 'dobré Židy'. Opravdový autentický judaismus.*“.

Jako jeden z rozdílů mezi ortodoxií a reformou vidí v tom, že ortodoxie nedává člověku na výběr: „*děláš věci, protože je to tak psáno a tak to bylo rozhodnuto a tak to máš dělat. A není tu žádná volba. Buď to dělej, nebo nejsi ortodox!*“.

Zohar překvapivě začíná popis „reformního“ způsobu života prostřednictvím vymezování se vůči ortodoxii: „*A protože nejsme ortodoxní, je všechno volitelné.*“.

Dál Zohar zdůrazňuje nesnášenlivost ortodoxie vůči reformě, ale o tom, jaký má vztah reforma k ortodoxii nemluví: „*většina ortodoxního světa není tolerantní k reformnímu judaismu – vůbec ne!* A pokračuje tím, že ortodoxie přirovnává reformu ke křesťanům – vzápětí sama zaujímá neutrální postoj s tím, že ona neví, jací křesťané jsou (lepší nebo horší?): „*Říkají, že jsme horší, než křesťané. Já nevím, jací jsou křesťané, ale to je to, co často říkají: 'Jste horší, než křesťané!'*“

Nakonec ortodoxie ústy Zohar svá obvinění stupňuje a upírá reformě i příslušnost k židovství: „*Myšlíte si, že jste Židé, ale nejste!*“.

Rabínka Zohar rezignovaně shrnuje: „*Já se cítím, že jsem stejná Židovka, jako oni. Máme stejné svátky, obřad je téměř stejný.*“.

Zdalo se, že Zohar nevědomky přisuzuje ortodoxii větší důležitost, než judaismu reformnímu, v rámci kterého působí. Ve své výpovědi vůbec nepočítala s variantou, že by reforma mohla naopak zpochybňovat „pravověrnost“ ortodoxie. Bylo by jistě zajímavé zjistit, kolik stoupenců reformního či konzervativního proudu by raději patřilo k ortodoxii, kdyby jim zcela otevřela své brány a dopřála jim zde možnost seberealizace.

## Rozhovor č. 2

### REBEKA - 51 let IZRAELSKÁ ŽIDOVKA PŮVODEM Z ČECH

S Rebekou se scházíme v prostorném bytě v severoizraelské Haifě. Z okna je krásný výhled na moře a přístav. Ukazuje mi, odkud je před pár lety ostřeloval z Libanonu Hizballáh<sup>1</sup>. Říká, že utéct<sup>2</sup> by jí ani nenapadlo: „*Jsme tam, kde máme být*“, směje se. Působí vitálně, ačkoli se před několika hodinami vrátila z nemocnice a čile pro nás a manžela připravuje oběd. Samozřejmě košer.

Rebeka je původem z Prahy, ale posledních dvacet let žije v Izraeli. Je **manželkou ortodoxního rabína**, se kterým vychovala dvě dcery. Všichni žijí ortodoxním způsobem života, dcery se už vdaly a mají své vlastní děti. Starší žije v Haifě, poblíž rodičů, mladší v ortodoxní čtvrti telavivského okresu, Bnei-Brak. Rebeka se nyní živí jako překladatelka a novinářka, dříve i jako učitelka. V Praze kdysi pracovala v Židovském muzeu. Blíží se parlamentní volby a Rebeka říká, že ještě neví, koho bude volit: „*asi nějakou náboženskou stranu – ale ne Šas<sup>3</sup>-ty se taky zkorumpovali...možná Národní náboženskou stranu<sup>4</sup>...*“

*V době kdy jste vyrůstala, se v Čechách židovství příliš „nenosilo“. Máte na to nějaké vzpomínky?*

„*Moje cesta k židovství byla určitá odpověď...odpověď na to, že jsem pořád slyšela o šoa<sup>5</sup> a být Židem bylo klasifikováno jako něco strašného, co způsobilo, že všichni zahynuli, všichni příbuzní. Ale na druhou stranu to dávalo takový pocit výjimečnosti, že to dítě, co přišlo do té židovské společnosti, to pak bylo wow!<sup>6</sup>. To je to dítě! A teď se vypočítávalo, komu všemu je podobný, a co všechno se od něj očekává. A u mě ta odpověď byla to začít **studovat a hledat** a protože jsem uměla německy, tak jsem měla otevřené ohromné svět literatury a to jsem už tak od deseti – osmi deseti let studovala a skutečně věděla...Někde mám takovej tlustej sešit kam jsem si psala všechny poznámky. A tak jsem se začala zabývat **náboženstvím a pěstováním***

<sup>1</sup> Během druhé libanonské války roku 2006 zasáhl Hizballáh (libanonská šíitská teroristická organizace) město Haifa 93 raketami a zabil 11 civilistů.

<sup>2</sup> V prvním týdnu války město opustila necelá polovina jeho obyvatel.

<sup>3</sup> Sefardští strážci Tóry.

<sup>4</sup> Strana *Mafdal – Miflaga Datit Leumit* – náboženská strana známá podporou sionismu, místy až radikálně pravicová.

<sup>5</sup> Šoa – (hebr. výraz pro katastrofu) označení pro holocaust.

<sup>6</sup> Wow – ang. senzace.

*židovské identity jako jedinou možnou odpovědí na šoa. Tenkrát po Slánského procesu se o tom se ještě tak moc nemluvalo – protože to bylo ještě dost živý – ale ta válka to byl hodně silnej motiv se k tomu vrátit – nebo to právě pěstovat a říkat: 'já jsem Žid, přestože...nebo proto, že oni nemohou, tak já musím'“.*

*„A co Vaši rodiče, vedli Vás nějak k židovství?“*

*„Rodiče mě k židovství nevedli. Dívali se na to jako na pubertální vrtoch, což do určitý míry byl. Ale přetrvalo to. A kolem roku 68 už bylo dost informací. Kdo chtěl vědět, tak mohl. Ovlivnila mě například kniha *The Chosen*<sup>1</sup>. Moji rodiče drželi svátky velice vlažně. Na seder<sup>2</sup> se sice vždycky někam šlo, na chanuku<sup>3</sup> se zapálila chanukija<sup>4</sup>. A taky na Roš ha-šan<sup>5</sup> a na Jom kipur<sup>6</sup>, to jo. Košer se nejedlo už v rodině mého dědečka, který se narodil 1879.“*

*„Jakoby se v Čechách náboženství moc nedařilo...“*

*„Ano, to prostředí bylo vždy dost volnomyšlenkářské. Ročenka Čechů a Židů z konce 19. stol. popisuje situaci, kdy Čechům přijede někdo sloužit „seedr“ z Polska a nakonec říká jako obvykle: 'Be haba šana be Jerušalajim'<sup>7</sup> ('Příští rok v Jeruzalémě') v Jeruzalémě') a český Žid to komentuje: 'My Jeruzalém nepotřebujeme, my máme svoji Prahu'.*

*V 70. letech také přijela do Prahy žena, která byla ordinována první rabínkou, a to na mě udělalo obrovský dojem. Pak jsem ale pochopila, poměrně brzo naštěstí, protože jsem taky tou cestou mohla jít,...že to není ono,...že to není nutný,...že je to v judaismu slepá ulička.“*

*„Takže jste se tehdy chtěla stát rabínkou?“*

*„Aaale... (směje se).“*

---

<sup>1</sup> Kultovní dílo *The Chosen* (česky „Vyvolení“) od autora Chaima Potoka.

<sup>2</sup> Seder dosl. („pořadí“ nebo „uspořádání“) – označuje rituál pro počátek žid. svátku *Pesach*.

<sup>3</sup> Chanuka dosl. („zasvěcení“) osmidenní žid. svátek na připomínku povstání Makabejských.

<sup>4</sup> Chanukija – stěžejním obřadem svátku Chanuka je zapalování světél, k čemuž slouží svícen chanukija.

<sup>5</sup> Roš ha-šana dosl. („hlava roku“) žid. Nový rok – počátek náboženského roku, který provází troubení na šofar (beraní roh). Následuje 10 dní pokání, které vyvrcholí „dnem smíření“ Jom kipur.

<sup>6</sup> Jom kipur („den smíření“) postní den. Následuje po 10 dnech pokání, během nichž se lidé vzájemně žádají o odpuštění, za provinění, kterých se v minulém roce na sobě dopustili. Většinou dodržován i sekulární populací.

<sup>7</sup> Be haba šana be Jerušalajim (Příští rok v Jeruzalémě) – rčení užívané Židy v diaspoře vyjadřující touhu po návratu do Izraele.

V té chvíli **přichází rabín domů** na oběd – podává mi ruku<sup>1</sup> – vystupuje přátelsky a zapojuje se spontánně do hovoru. Projevuje zájem o interview a kritizuje některé kolegy za to, že: *'například vůbec neuznávají vědy jako biblistiku nebo archeologii – což je pro mě naprosto nemyslitelné'*. Rabín se sice hlásí také k ortodoxii, ale té *'pokrokovější – moderní'*. Vypráví, jak studoval v Budapešti na rabínském semináři – ještě za komunismu. Pak mluví o kurzu počítačů, kam se za chvíli chystá. Začínáme obědovat.

Během jídla Rebeka mluví o roli ženy a muže podle ortodoxního judaismu: *„Ženy mají k Bohu blíž tím tvořením a díky mateřství, zatímco muži si to musí vymodlit. Tak je to postavený. Micvot („přikázání“) určený časově jsou pro ženy nepovinný. Žena zrovna rodí, takže se nemůže modlit, ale není v tom diskriminace.*

*V ortodoxním světě může mít žena velký vliv, i v super ortodoxním světě. Tím, že se velkou měrou podílí na vzdělání dětí. A někdy i na zkulturnění muže (smích).*

*Žena vytváří pro muže to zázemí. Když má rodinu v pořádku, tak [muž] může fungovat,...když ne, tak bude dělat seky.*

*Žena může působit na poli bádání v judaismu i v ultraortodoxním světě, ale třeba v ultraortodoxních kruzích vycházejících z polského chasidismu, tam třeba žena nemůže být v politice.“*

Rabín se připojuje: *„Ale nemají moc rádi, když žena vůbec vychází ven, třeba když jede k doktorovi. Především ty chasidský... jo, tam je to hodně uzavřený.“*

Rebeka: *„A ty ženy tam mají úplně svůj svět – jednou jsem byla pozvaná do komunity podobného typu a ta diskuse tam byla opravdu na úrovni. A hodně z nich pracuje třeba jako účetní. Ony nikam nechodí – sedí ve své kanceláři, která může být i doma a všichni chodí za nima. Nejsou to žádný chudinky.“*

*„Aha a co si třeba myslíte o tom, že ortodoxní judaismus nepřipouští ženy do role soudkyň ani svědkyň?“*

*„Ano, to mi vadilo, až jsem k tomu došla...ženy jsou nastavené úplně jinak...vidí lidskou stránku toho zločinu. Nebo můžou mít výčitky svědomí. Ženy vidí věci v širší perspektivě.“*

**Rabín odchází** na kurz práce s PC, hledá svůj sešit a jeho žena volá: *“Tak si vem nějaký normální papír!”*. Rabín sebou bez pobízení odnáší pytel se smetím.

---

<sup>1</sup> Někteří ortodoxní a ultraortodoxní Židé věří, že je jim jakýkoli fyzický kontakt s cizí ženou zapovězen. Proto se tedy s opačným pohlavím nemohou zdravit rukoučláním.

Rebeka se tomu spokojeně směje: „*Víte, všichni izraelští muži nosí smetí – je to jakýsi národní sport.*“ Dál vypráví, že to ale ještě nic není, že když byly s babičkou (její matkou) navštívit ortodoxní domácnost mladší dcery v Bnei Brak, dcera je šla vyprovodit na autobus a řekla, že její manžel mezitím vytře podlahu. „*Tak jsme si jen s babičkou vyměnily pohledy...Můj otec, její manžel byl vysokoškolský profesor – o domácnost ani nezavadil!*“

„A jak jste předtím říkala, že na Vás udělalo velký dojem, když přijela do Prahy ta první rabínka,...tak Vás to tehdy napadlo, stát se rabínkou?“

„Vůbec nemám potřebu – touhu [stát se rabínkou] – je to přímo psáno – že gemaru se učí muž!“

„A jak vidíte rozvodovou praxi dnes v Izraeli, když má třeba žena obtíže získat get<sup>1</sup>?“

„Taky se mi nelíbí, když manžel odmítne dát ženě get, když muž dělá cirkus...ale pak ho můžou donutit! Mají k tomu všechna práva. Vezmou mu pas, řidičák, obestaví mu účet nebo může jít do vězení.“

„A jak to chodí po rozvodu v ortodoxních rodinách se svěřováním dětí do péče? Máte s tím nějaké zkušenosti?“

„V ortodoxních rodinách, když matka odmítá pokračovat po rozvodu v náboženské výchově, může přijít o děti...nebo kluci se svěřují často otci.“

Ale když jeden z partnerů přednese žádost u civilního soudu, tak to zablokuje pro soud rabínský – takže rabínský pouze rozvádí a civilní soud se zabývá majetkovým vypořádáním a péčí o dítě. Slyšela jsem, že v poslední době rabínský soud dělí všechno napůl – nepřihlíží ke ktubě<sup>2</sup>.“

Rebeka se sama kdysi rozvedla. Svého nynějšího manžela - rabína si vzala ve 27 letech a z předchozího manželství už měla dvě dcery. Její první manželství bylo uzavřeno pouze civilně, takže i rozvod proběhl civilně. Druhou (halachicky první) svatbu měla podle ortodoxního obřadu v pražské Staronové synagoze.

Dál vypráví o zprostředkovaném sňatku [šiduch] pro svou dceru. Nebylo to úplně jednoduché, i proto, že otec jejích dcer neměl stoprocentní židovský původ. Takže kdyby si její dcera chtěla vzít za manžela **Kohena** (potomka kněžského rodu), mohlo by to být nemožné: „*My jsme se taky u naší dcery báli, jestli ten její snoubenec*

<sup>1</sup> Get – rozvodová listina, kterou v Izraeli dává muž ženě při rozvodu. Bez tohoto dokumentu, tedy bez manželova souhlasu, se žena nemůže dát rozvést. (Více viz kap. „Manželství a rozvod“).

<sup>2</sup> Ktuba – svatební smlouva.



není Kohen. O Kohenech se říká, že jsou trochu nervózní a vztekli, protože ta služba v Chrámu není žádná legrace, a že byli pořád v napětí, aby něco nezvorali. No a tak se toho jejího někdo zeptal, jestli není Kohen, protože naše dcera nechce nikoho vzteklyho (smích).“

„Aha, a jak to tedy doopravdy je – rozvedená nebo přestoupená [k judaismu] (později než ve třech letech věku) si nesmí vzít Kohena, že? Ale zároveň když někdo projde konverzí, tak se stane Židem a už by se mu jeho původ neměl připomínat, ne? Myslela jsem, že jsou si pak všichni rovni...“

„No, jsou si rovni s těma obyčejnejma (smích).“

„Dobře, ale ti obyčejní si přece Kohena vzít mohou?“

„No tak dobře, je to vlastně takovej trochu druhořadej občan...konverzí jsou sice na úrovni Židů – ale no, sichr je sichr! Na toho Kohena se kladou mnohem vyšší nároky a jsou z toho různý tragedie – zlámaný srdce a tak - ale zákon, no – **zákon není vždycky sympatickej...**“

„A co si myslíte o tom, že v **ješivách**<sup>1</sup> nejsou vyučovány normální předměty?“

„Talmud učí analytickému myšlení a fůru věcí z přírody, z historie, je tam botanika, zoologie, umění. Mají větší přehled než někdo, kdo vyšel střední školu (ukazuje na Talmud). Ale když se někdo jenom bifluje, tak je to problém!“ Uvádí příklady zaostalosti běžných nenábožensky založených Izraelců.

„Já si spíš myslím, že na těch ješivách je dneska příliš mnoho lidí,... že každý chce do ješivy,... a že by to mělo bejt výběrový, ...a že už jsou rabíni, který tímhle směrem jdou.“

Rozdíl mezi státní a religiózní školou je ten, že na státní se učí náboženství jako literaturu – takže se s tím vůbec neidentifikují. Teď je nový typ škol státních s rozšířenou výukou náboženství, kde se budou učit i ty tradice, protože jinak se to ztratí. A to taky podle mě způsobuje tady v té společnosti rozkol, protože před 30-40 lety nebyl takovej rozdíl mezi zbožnejma a nezbožnejma. Ale ten rozdíl se prohlubuje – tím ze vzdělání je jiný a vlivem televize a amerikanizace.“

„A zajímalo by mě, jak vnímáte ostatní **proudy judaismu, ty neortodoxní?**“

„**Reformní** berou Tóru jako zajímavé čtení. Pobavil mě 'Micva-day'<sup>1</sup> v newyorské reformní synagoze. Udělali speciální den dodržování micvot. To je přece

<sup>1</sup> Židovská škola zaměřená na studium Talmudu.

nesmysl, Žid dodržuje micvot pořád, nepotřebuje speciální den. Ale myslím, že v galutu, mimo Izrael, to má svoji funkci, že se stýkají lidi, kteří mají společný background<sup>2</sup> a přece jen tam něco zůstane uchovaný.

Nejhůř jsou na tom ale ty **konzervativní**. Reformní ty si aspoň na nic nehrajou-ty na to úplně kašlou. Když může reformní rabín oddat Johna s Kristiánem a oba dva jsou tedy sexuálně orientovaný stejně, tak to už je pro mě opravdu hodně daleko od židovství. Ale ty konzervativní si hrajou na to, že to držeš. A přitom to nechtěj držet úplně fest a nechtěj se ztratit úplně jako ty reformní. Takže v tom lítaj. Proto se to tady taky moc neujalo. V Izraeli si nikdo moc na nic nehraje. Takže buď tu synagogu a ty rabíny nepotřebuje vůbec – tak na ně kašle – anebo je chce – tak si najde ty opravdový. “

„Aha a jak je to tedy s homosexualitou?“

„Ortodoxie se na homosexualitu dívá jako na něco zakázaného něco proti Tóře a vidí to jako nemoc. A teď jsem taky někde četla, že je to genetická porucha. Nerada o tom mluvím, protože toho tolik nevím, ale vím, že se z toho snaží nějak vybruslit, protože je to takový vachrlatý. No, je to problém a myslím si, že ty homosexuálové, který chtěj zůstat zbožný...Vím, že v posledních letech mají nějaké uskupení a snaží se nějak s tím srovnat a najít nějakou cestu, jak z toho ven. “

„Jako že se to snaží tak nějak léčit?“

„Ano.. “

„Aha ...a jak?“

„To nevím, zaplať pán bůh, jsem se s tím nikdy nesetkala. I když jsem potkala jednoho člověka, který **chodí s kipou<sup>3</sup> a je homosexuál...** “

„A může být takový člověk stejně kvalitně věřící jako ti ostatní?“

„No to nevím – je jasně daná micva množte se a plodte se...A to on ne!...Oni z toho vybruslej tak, že darujou sperma do **sperma banky**. “

„A co třeba rodiče, kteří nemohou mít děti?“

„No to ne, rodiče co nemohou mít děti, to se bere jako neštěstí nebo jako problém. Proto je tady tak mohutně vyvinuta ta záležitost okolo umělého oplodňování. Tady v Izraeli to vlastně začalo. “

„Aha a bejt din<sup>1</sup> to má nějak pod kontrolou?“

---

<sup>1</sup> „Den příkázání“.

<sup>2</sup> Background – česky „základ“.

<sup>3</sup> Kipa neboli čepička, kterou si věřící Židé pokrývají hlavu (v jidiš označení jarmulka).

„Ne, je to sekulární, ale bejt din tam má slovo. Dohlíží například na to, aby nemohlo dojít omylem k incestu. Jinak je umělé oplodnění dostupné všem (i izraelským Arabům) hradí to nemocenská pokladna. Každý pár má snad dva pokusy zadarmo. Podle mě je asistovaná reprodukce úplně v pořádku. Rabíni na to našli příměr, kde se o tom píše v Talmudu. Je to jako, když žena otěhotní poté, co byla v bazénu a před ní tam byl muž. **Judaismus podporuje všechno, co podporuje život.**“

„A jak vidíte užívání antikoncepce?“

„Antikoncepce se může použít, když už má matka pár dětí a nechce další a mohlo by to ohrozit i už narozené děti v rodině. Tedy jejich vývoj a výchovu. Samozřejmě potrat není téma, pokud tedy těhotenství neohrožuje život matky. V momentě, kdy to ohrožuje život matky, tak to je jasný.

Antikoncepce tedy s rozumem. Ne u patnáctiletý holky, aby si šla užívat po diskotékách, o tom nemluvíme. Ale když už jsou třeba na světě tři-čtyři děti a ta žena to další dítě nechce nebo nechce ho rychle...

V judaismu, v Tóře ani v halaše - není žádná situace, která by se zametla pod stůl. Všechno má svůj význam a všechno má svá pravidla. Třeba v nóbl románech nebo v katolické církvi se nechodí na záchod, ale u Židů se chodí na záchod a pak se řekne modlitba, že zaplat' pánbůh, že to všechno funguje – **nic není tabu** – všechno se nějakým způsobem řeší.“

„A jak vnímáte nutnost odděleného sezení mužů a žen v některých dopravních prostředcích?“

„Segregovaným autobusem, kde ženský sedí vzadu mužský vepředu, jezdím z Haify k dceři do Bnei Brak. Není to ortodoxní přepravce, ale jezdí na ortodoxní lince. A když se k nim člověk dovolá třeba na záznamník, tak tam slyšíte hlášení, že na této lince bylo přijato pravidlo, že **muži a ženy sedí odděleně**. Jedině manželé sedí někdy dohromady. Mně to nevadí. Já radši s nějakou paní povídám o vaření, než aby se na mě lepil nákej někdo. Má to svoje opodstatnění. Ale nelíbí se mi, co už se mi jednou stalo, že mužskej seděl a ženský stály, ale to se vám v nezbožným autobuse může stát taky. Ani mi nevadí oddělení na svatbách a v synagoze už vůbec ne.“

„Váš manžel, ortodoxní rabín, mi ale ruku podal...?“

„No protože on to nevidí jako problém a vy to například nemusíte vědět, tak proč by vám nepodal ruku. V Evropě je naprosto běžné, že **evropští rabíni ruku**

---

<sup>1</sup> Bej din dosl. „dům soudu“. Náboženský židovský soud rozhoduje ve Státě Izrael např. ve věci sňatků a rozvodů; pouze v případech židovské populace.

*podávají. Nedělat to je křeč. Prostě... nechci nikomu sahat do svědomí. Můžete ruku podat, pokud byste toho člověka, kterému tu ruku nepodáte, urazila.*“

*„A proč si myslíte, že tedy někteří ortodoxní muži tu ruku nepodají?“*

*„Třeba chtějí ukázat, že jsou tak óbr svatý – chtějí demonstrovat tu svoji pevnost ve víře.“*

*„Ta oddělená sedadla – to je otázka rituální čistoty. V rituálně nečistém období se nesmíte dotknout ani svého muže - to je hlavní důvod. A protože se neví a nesmí vědět, která z žen je zrovna nečistá... ale toho cizího muže se nesmíte dotknout, ani když jste čistá, s ním nesmíte přijít do hlubšího kontaktu.“*

*„A jaká je podle Vás funkce období „nečistoty“? Jak to ve skutečnosti probíhá?“*

*„Období nečistoty je v pořádku. Nejen ze zdravotního hlediska, ale je to i ohromná příprava na stáří, na život spolu. Proč se manželství padesátiletých rozpadají? Už spolu neumí žít ve chvíli, kdy ten sex už není to podstatný. Zatímco, když ten pár má každý měsíc to období, kdy spolu nežije, tak se to vlastně naučí. **To neznamená, že by žena v tom období byla méněcenná! Prostě jen není k mání.** Tedy, muž k ní musí hledat jiné cesty. Nesmí se vzájemně ani dotknout – přeskočí jiskra a je to (smích).*

*Jsou situace, třeba nemoc, kdy muž opustí ženu jenom kvůli sexu. Ale když se naučí, že je tam určitý řád, tak je to ochrana práv té ženy. A taky se na ni může dívat nejenom jako na objekt – pozná ji jako člověka.“*

*„A po období „nečistoty“ následuje „očistná“ lázeň v Mikve...“*

*„Mikve vůbec není takový drama...není to něco co by bylo proti lidský přirozenosti. Je to příjemný (smích)! Je to ta tradice. Já si naopak myslím, že to je ta svoboda, že vlastně já rozhoduju tím, že jdu do té mikve, jestli chci nebo nechci. V podstatě ta **žena rozhoduje o tom, jestli ten sex bude nebo nebude.** Žena rozhoduje kdy. Je to sice daný tím cyklem, ale dá se s tím trochu pohnout – dopředu ne, ale dozadu jo.“*

*„Takže tím může třeba trochu ovládat domácnost?“*

*„...Může...je to opravdu takovej ten její svět, kam nikdo vlastně...taková její ochrana...“*

„A potřebují dnes ženy ještě ochranu?“

„Dnes ženy možná potřebují ochranu víc než dřív – protože se od ní očekává, že bude dobrá venku v profesi a dobrá doma a držet děti a rodinu a tím se stává zranitelnější, protože je toho na ni víc. Nemá vlastní prostor. Takže bych řekla, že ty zbožný ho mají víc, i když si ty nezbožný myslí, že ne. **Svět těch opravdu zbožnejch žen je mnohem bohatší než těch nezbožnejch.** A je tady vypěstovaná mnohem větší ženská solidarita a ženy tu drží víc pohromadě. Klade se tu velký důraz na vzdělání – zbožný ženy na něj mají mnohem více času – nemají televizi. **Svět ortodoxních žen není vůbec ubohej!**“

### Klíčové body analýzy a interpretace:

- Žena rabínkou nebo rabínovou ženou?
- Idealizace ortodoxie: „Svět ortodoxních žen není vůbec ubohej!“
- Cesta k židovství: „To je to dítě!“

### Žena rabínkou nebo rabínovou ženou?

Rebeka se od dětství věnovala studiu judaismu a židovské kultury. Možná, kdyby se narodila v jiné době a na jiném místě než v socialistickém Československu, měla všechny předpoklady pro to, stát se rabínkou. Své aspirace také nejprve zcela nezastírá: „V 70. letech také přijela do Prahy žena, která byla ordinována první rabínkou, a to na mě udělalo obrovský dojem.“

Vzápětí ale již svůj „rozlet“ zmírňuje a jakoby spíš sama sobě vysvětluje, že: „že to není ono,...že to není nutný,...že je to v **judaismu slepá ulička.**“

A dnes, při zpětném pohledu, je ráda, že to: „pochopila, poměrně brzo naštěstí, protože jsem taky **tou cestou mohla jít...**“.

Je zde nutné poznamenat, že pokud by se pro dráhu rabínky rozhodla, nemohla by samozřejmě svou funkci praktikovat v rámci ortodoxního proudu, což mohlo hrát v rozhodovacím procesu jistou roli. Lze však spekulovat o tom, že v roce 1989, kdy se otevřely hranice a nové možnosti, byla Rebeka už po 5 let manželkou rabína, čímž se k vlastní podstatě židovství zřejmě již dostatečně přiblížila.

Na přímou otázku, jestli někdy o duchovním úřadu vážně uvažovala, odpovídá nejdříve vyhyčivě: „*Aaale... (směje se).*“. Když dotaz po chvíli opakujeme, odpovídá už vážně: „*Vůbec nemám potřebu – touhu [stát se rabínkou] – je to přímo psáno – že gemaru se učí muž!*“

Tato **sekundární racionalizace** své částečně nucené volby koresponduje s obhajobou *statusu quo* ortodoxních žen. Defensivní postoj prostupuje celým rozhovorem, a to i přesto, že jsme se na ortodoxní ženy konkrétně ani neptali. Idealizace ortodoxního světa je zde určitým *light-motivem* celé výpovědi.

#### **Idealizace ortodoxie: „Svět ortodoxních žen není vůbec ubohej!“**

Na otázku, co si myslí o tom, že ortodoxní judaismus neakceptuje ženy jako soudkyně či svědkyně (rozuměj všechny židovské ženy v Izraeli, nejen ty ortodoxní), Rebeka přiznává: „*Ano, to mi vadilo*“, ale vzápětí dodává: „*až jsem k tomu došla...ženy jsou nastavené úplně jinak...vidí lidskou stránku toho zločinu. Nebo můžou mít výčitky svědomí. Ženy vidí věci v širší perspektivě.*“

Je patrný jistý vnitřní konflikt mezi snahou se plně identifikovat a naplňovat požadavky ortodoxie a tím, co bychom běžně nazvali touhou po osobním uplatnění.

„*V ortodoxním světě může mít žena velký vliv, i v super ortodoxním světě. Tím, že se velkou měrou podílí na vzdělání dětí. A někdy i na zkulturnění muže (smích).*“

Rebeka prosazuje představu, že v ortodoxním světě ženy „*nejsou (...) žádný chudinky*“. Naopak, zbožné ženy mají podle ní mnohem více času na vzdělání, už jen proto, že nemají televizi, dál se samy podílí na vzdělání dětí a „*někdy i na zkulturnění muže*“. Žena pro muže vytváří zázemí, aby mohl fungovat a nedělal „*seky*“. Muž jí ale v domácnosti pomáhá: vynese smetí nebo dokonce vytře podlahu, což by se například v nábožensky vlažné domácnosti Rebečiných rodičů stát nemohlo. Ortodoxní žena nemusí chodit příliš ven, pracuje doma, ve své kanceláři, třeba jako účetní a ostatní chodí za ní. Žena má také možnost ovládat domácnost pomocí manipulace s délkou období „*nečistoty*“ a tím, že jej z vlastní vůle o něco dříve ukončí a jde do mikve, vlastně „*rozhoduje o tom, jestli ten sex bude nebo nebude.*“. Ženy v ortodoxním

světě drží více pohromadě a jsou vzájemně solidární. Rebeka zde opětovně klade důraz na vzdělanost. Kdysi se zúčastnila debaty žen v ortodoxní komunitě „*a ta diskuse tam byla opravdu na úrovni*“ (...) „*ty ženy tam mají úplně svůj svět*“, říká a shrnuje s emfází: „*Svět těch opravdu zbožnejch žen je mnohem bohatší než těch nezbožnejch.*“

### **Cesta k židovství: „To je to dítě!“**

Rebeka vědomě staví podstatnou část své židovské identity na zprostředkovaném prožitku holocaustu. Z výpovědi se zdá, že o tomto tématu mnohokrát přemýšlela a má je sama pro sebe do hloubky zpracované. Je nasnadě, že židovská identita je stěžejním motivem jejího života, se kterým byla a je neustále konfrontována. Toto „hledání“ židovství je dobře známé pokolením poválečných Židů v zemích diaspory. Obvyklé schéma „mlčení o holocaustu“ v rodinách přeživších, prolomily až otázky vzácně druhé, většinou až třetí generace.

„*Moje cesta k židovství byla určitá odpověď...odpověď na to, že jsem pořád slyšela o šoa<sup>1</sup> a být Židem bylo klasifikováno jako něco strašného, co způsobilo, že všichni zahynuli, všichni příbuzní.*“

Podle Rebeky dává židovská příslušnost „pocit výjimečnosti“ a je zároveň sama o sobě určitým závazkem – už se něco „očekává“. Přeživší a jejich potomci mají svým způsobem povinnost jednat (žít), i za ty, co nepřežili: „*proto, že oni nemohou, tak já musím*“ a navzdory všemu (Slánského poválečné procesy) se ke své identitě přihlásit. „*Pěstovat [ji] a říkat: 'já jsem Žid'*“.

Ačkoli se Rebeka narodila v rodině vysokoškolského profesora, kde se „drželi svátky velice vlažně“ a „košer se nejedlo už v rodině (...) dědečka, který se narodil 1879“, přiklonila se v průběhu života k ortodoxnímu proudu judaismu. Možná, že tím vnitřně završila své „hledání a studium“ židovství a splnila tak „očekávání“ těch, co nepřežili.

### **Rozhovor č. 3**

### **LIORA – 28 LET – IZRAELSKÁ ŽIDOVKA**

---

<sup>1</sup> Šoa – (hebr. výraz pro katastrofu) označení pro holocaust.

Liora chtěla být v dětství pilotkou nebo veterinářkou. Směje se, že dřív byla naivní a chtěla zachránit všechny lidi a zvířata, ale ve svém věku prý už pochopila, že se člověk musí postarat především sám o sebe a ne se úplně rozdat. Říká, že je potřeba pečovat o svou rodinu a mít dobrou **kvalitu života**.

Doporučila nám ji jiná respondentka, s tím, že je skvělá vypravěčka, navíc toho času bez zaměstnání, takže má spoustu volna. Liora působí dojmem přesvědčené hippie. Labužnický kouří cigarety a halí se do stylově obnošeného svrchníku. Sedíme na zahrádce kavárny v telavivské „Latinské čtvrti“ Florentin. Tato část města, patřící začínajícím umělcům a studentům, ožívá až po setmění. Ted', kolem desáté ranní, jsme tu úplně samy a ospalá servírka na nás překvapeně mžourá. Liora před dvěma týdny opustila práci u filmu. Zdálo se jí, že její spolupracovníci jsou lhostejní intrikáni. Studuje biotechnologie a žije se svým přítelem, izraelským Židem. Má jednoho mladšího bratra (22 let), který pracuje ve filmové produkci. Chce mít tři děti: „*My s bráchou jsme byli jen dva a můj přítel je ze tří dětí – má dva bratry a myslím, že je to mnohem víc legrace – takže tři.*“

Když jela Liora po armádním výcviku s kamarádkami na obligátní výlet do Asie, jedna z dívek se během cesty v Laosu utopila. Vrátily se a ona místo toho jela pracovat jako au-pair do USA. Tam poznala svého bývalého přítele, který s ní pak přijel do Izraele a chtěl se dokonce přistěhovat. Ale byl tak „nežidovský – neizraelský“ a ona viděla, že by to bylo pro oba příliš obtížné, tak se s ním rozešla. „*Aby se ani jeden z nás nemusel obětovat*“, říká.

Na otázku zda věří v boha, nejdřív odpovídá, že v žádném případě, vzápětí však připouští, že v boha věří: „*ale jiným způsobem, žádné předpisy rozhodně nedodržuji – nerozeznám ani co je košer – myslím, že stačí konat dobro*“. Otázce, zda věří v židovského boha, se vyhýbá.

„A co tvá rodina, je věřící?“

„*Můj otec věří jen sám v sebe. Máma ano – ta dodržuje košer – je tradiční – a matčin bratr a otec, ti jsou dokonce ortodoxní – strýc od začátku takový nebyl, ale měl v dětství těžkou rodinou situací a zkoušel i drogy a nakonec se přiklonil k ortodoxii.*

*Moje máma měla sice stejné dětství, ale vzala si mého otce velkého ateistu. Vlastně ani nevím, jakým způsobem má matka věří. Bratr věří jako táta – taky jen v sebe – myslí si, že víra je blbost.*



*Můj přítel nevěří vůbec ničemu – já věřím aspoň trochu v energii, v dobré skutky – on věří jen v peníze. Umí použít ostré lokty, když o něco jde. Pracuje ve firmě na výrobu technologií a je tam dost úspěšný. Je to kovaný Izraelec, tedy kdybys ho chtěla přesídlit do jiné země, bude to velmi těžké!“*

„Takže třeba do synagogy nikdy nechodíš nebo svátky nedodržuješ?“

*„Do synagogy nechodím vůbec. Kdysi v dětství s mámou ano, ale nyní vůbec, ani na Jom kipur<sup>1</sup> – ale postím se. V USA jsem se snažila něco dodržovat – nejíst a neřít na Jom kipur, což tam bylo velmi těžké, ale když jsem se vrátila a potkala mého současného přítele...ten se postí na Jom kipur proto, že **věří, že to čistí duši** (směje se). Uděláme si tichý den – spirituální – nejdeme sice do synagogy, ale nejíme, neřídíme, nedíváme se na TV, ale je to zábava – líbí se mi to!“*

„A když jsi chodila jako dítě do synagogy, jak jsi vnímala, že nemůžeš číst z Tóry, zatímco tvůj bratr ano?“

*„Je mi to úplně jedno – nechci se toho ani dotknout! Nezajímám se o to. Zdá se mi to jako velmi proti mužům a ženám. Nechci se toho vůbec účastnit! Nevěřím na to, věřím v demokracii a další věci. Nedává mi to žádný posvátný pocit – ten mám, když mě někdo požádá o pomoc a já můžu pomoci, když má někdo potíže, když zachráním psa, když ke mně přijde někdo na ulici, snažím se ho vyslechnout, i když je to podivouš a vypadá jak bezdomovec, ale je to člověk. Neobejmu ho, ale mluvím s ním.“*

*Liora sice sama sebe ani svou rodinu jako příliš věřící nevnímá, ale její bratr je například „samozřejmě“ obřezán. Říká: „Je to svým způsobem především tradice.“*

„Budeš dodržovat tradice, až budeš mít děti?“

*„Ano, **chci je dodržovat – mám je ráda** – mám ráda svátky – rodina se sejde- je to něco významného – speciálního.“*

„A co kdyby, hypoteticky, tvůj budoucí manžel nesouhlasil s obřízkou vašeho dítěte?“

*„V případě, že bych si vzala nežida a on nechtěl nechat našeho syna obřezat – argumentovala bych spíš zdravotními důvody, než židovskými a myslím, že moje **máma by hodně chtěla, aby její vnuk měl obřízku** – ale pokud by můj muž byl schopen mě*

---

<sup>1</sup> Jom kipur („den smíření“) postní den. Následuje po 10 dnech pokání, během nichž se lidé vzájemně žádají o odpuštění, za provinění, kterých se v minulém roce na sobě dopustili. Většinou dodržován i sekulární populací.

přesvědčit, například, že je to pro dítě trauma nebo tak – ok, byla by to normální hádka – nic světoborného.

Myslím, že obřízka je hlavně zdravotní záležitost... že hodně nařízení je z důvodu zdraví – například **nemíchat mléko a maso** – není to dobré pro společné trávení – samozřejmě, že v Bibli to odůvodnili bohem, aby jim někdo věřil“

**Liora nejí vepřové maso. Jako důvod uvádí, že nemá moc ráda maso všeobecně.**

„Cítíš se být Židovkou?“

„Cítím se jako Židovka hlavně v zahraničí, doma se cítím jako Izraelka – ale venku se mě všichni ptají, jestli jsem z židovské nebo muslimské strany – pokud to tedy zvládnou správně pojmenovat – což především v USA není příliš obvyklé.

Ale spousta lidí se mě ptá i na různé náboženské a zvyklostní záležitosti, které přísahám vůbec neznám a zkouším si pak vzpomenout na znalosti ze základní školy, ale já tyhle věci nedělám!!“

„A jaké to bylo, být v USA jako Židovka?“

„Někdy docela legrační. Často se mě tam ptali: ‘ty jako Židovka, co si o tom myslíš?’. Pracovala jsem na nějaké koňské farmě v USA a tam se ptali: ‘kradou Židé-máte v Izraeli zloděje?’. Odpovídala jsem: ‘no to si děláte legraci, myslíte, že je to opravdu Svatá země – že tu lidé chodí po ulici se svatozáří?’. A pak jsem hlídala děti portorické rodině a ti byli tak nadšení, když zjistili, že jsem Židovka, že když jsme šli po ulici, říkali všem: ‘ona je Židovka’ a já na to: ‘Buďte zticha! Chcete, aby mě někdo zabil (smích)?!’ **Říkali mi, že jsem vyvolená** a já odpovídala: ‘jsem stejně vyvolená jako vy!’ Jejich děti chodily do španělské křesťanské školy.

Američani většinou vůbec nevědí, o co tady [rozuměj v Izraeli], jde – málokdo z nich vůbec opustil zemi a někdo se mě dokonce ptal, jestli v Izraeli jezdíme pořád na velbloudech anebo jestli je **Izrael částí Německa?** Řekla jsem, že jistá souvislost tu je, ale že se nedá přímo říct, že bychom byli jeho součástí (smích).“

„Aha a odkud původně přišla tvá rodina do Izraele?“

„Otec mého otce byl v koncentračním táboře – jediný z rodiny přežil. Matka mého otce přišla do Izraele již před válkou, ale zbytek rodiny zemřel v koncentračním táboře. Dědeček o tom nikdy nemluví – babička občas říká, že pokud mohlo zemřít tolik lidí, není možnost něčemu dál věřit. Asi proto jsou tak sekulární. Na druhé straně ta samá babička byla velmi nešťastná, když se dvě z mých sestřenic provdaly za

švýcarské nežidy nebo když jsem já měla amerického nežidovského přítele. Nedefinuje své židovství ani tak přes víru, jako etnicky. Mojí matce to třeba bylo úplně jedno, že můj americký přítel nebyl Žid. Chtěla jen, abych byla šťastná a byla s někým, kdo na mě bude hodný. Ale otcova matka z toho bylo nešťastná. Kromě ní se na to nikdo z rodiny neptal.“

„Aha, takže rodina otce je spíš sekulární a rodina matky věřící?“

„Prarodiče z matčiny strany, ti ortodoxnější, jsou původem z Maroka – před válkou tady už byli. Dědeček byl vždy tradičnější – dodržuje šabat a nosí kipu<sup>1</sup>, ale nedá se říct, že by byli zcela ortodoxní. Kdo je ale ortodoxní, je můj strýček, matčin bratr. Je to ortodox-ortodox! V dětství jsme si byli velmi blízcí a pak když mi bylo kolem dvanácti let, začal u něj příklon k ortodoxii a najednou nechtěl, abych se ho dotýkala nebo ho objímala – byl divný. Má sedm dětí. Jeho dcery se ho mohly dotýkat jen do dvanácti let, a pak když začaly menstruovat už ne. Myslím, že díky příklonu k ortodoxii našel své místo. Hádám, že byl v mládí dost divoký a že mu příklon k víře pomohl, aby tolik nešílel. Pro ty, kteří nemůžou najít své místo v životě je to cesta – něco na způsob: **půjdu tam a oni mi řeknou, co mám dělat a bude to v pořádku.** Strýčkova žena z jeho proměny moc nadšená nebyla, ale kvůli němu do toho šla. Ona předtím nábožensky založená nebyla, ale respektuje to a udělá všechno. Řekněme, že by si to sama nevybrala, kdyby ho nepotkala. Žijí v Dimoně.“

„Jak vnímáš ortodoxní populaci v Izraeli?“

„**Vliv ortodoxů obecně v Izraeli příliš nepocít'uji.** Především tady v Tel Avivu to znamená, že občas nejezdí autobusy a to je vše. Když jsem byla mladší, bývaly často zavřené obchody, například během šabatu, ale už to tak není. O politiku se příliš nezajímám. A nijak mě to netrápí, pokud se vzájemně neotravujeme, je to ok. Myslím si, že v Bibli je o šabatu řečeno zhruba toto: bav se, buď se svou rodinou, modli se a nepracuj. Ale tito nepokrokoví ortodoxní Židé, obzvlášť neizraelci to přehánějí, nevěřím jim - vypadá to, že se vůbec nezměnili – změňte to a všechno bude lepší!“

„A jak vidíš třeba skutečnost, že v Izraeli si kvůli ortodoxnímu vlivu Židovka může vzít jen Žida a naopak? Když jsi chodila s nežidem?“

---

<sup>1</sup> Kipa neboli čepička, kterou si věřící Židé pokrývají hlavu (v jidiš označení jarmulka).

„V případě mého bývalého přítele z USA, ale nebylo hlavní téma, že jsme se v Izraeli nemohli vzít, ale to, že **byl tak nežidovský-neizraelský!** Věděla jsem, že bych se o něj vždycky musela starat! I když si myslím, že by to tu zvládnul. A najednou hrál taky roli velký věkový rozdíl, který jsem předtím nevnímala – musel by se učit hebrejsky – kdyby byl Žid, [rozuměj americký Žid], stejně by to nefungovalo – pro mě to nic neznamena – **Žid nežid** – to je to samé! V USA se mě snažili dát dohromady s jedním židovským lékařem – ale byla s ním taková nuda! Ne, já tomuhle nepodléhám – příběhům o americkém Židovi...”

„A co říkáš na to, že v Izraeli mohou mít svatbu jen halachičtí Židé?“

„Snažím se na to dívat tak, že první definice této země byla ‘Židovský stát’ a chtějí to tak udržet (souhlasně gestikuluje). Mě to nijak neobtěžuje. Kdybych si brala nežida, nebudu to chtít udělat tady – je mi jedno, kde se vdám! Pojedu do jiného státu a vrátím se sem.

To co mi vadí, není svatba, ale **způsob rozvodu**. Jen nevím, koho vinit zda židovská pravidla nebo **institute**? Myslím, že ta pravidla jsou špatná – a všechny ty věci, kvůli kterým se ženy cítí špatně – a podle mě tohle nebyl původní záměr těch pravidel, není to přirozené! Není to chyba náboženství – to se snaží jít přirozenou cestou – ale institute to pojmají špatně.“

„A máš s rozvodem nějaké vlastní zkušenosti? Znáš třeba někoho, kdo se rozvedl?“

„Když se muž rozhodne rozvést, je to pro něj velmi snadné. Když chce žena, může to být problém – její muž jí to nemusí dovolit. Pokud muž ženu podvádí a chce se rozvést, jednoduše to udělá, ale pokud podvádí žena muže – může přijít o všechn majetek – všechna tato pravidla, jako například, že muž rozhoduje o rozvodu a dává ženě get<sup>1</sup>....Myslím, že to nebyl význam těch pravidel – celá Bible, je víc o respektu a o lepší společnosti – není tam nic o tom, že ty jsi muž ona je tvá žena...nebo možná je?“

„Takže když muž ženu podvádí, není to vlastně problém?“

„Můj otec podváděl matku po mnoho let, a když se chtěla rozvést, on ji nenechal, takže tím pádem nemohla být s nikým dalším. To je podle mě příšerné, myslím, že by to takhle nezamýšlel žádný Bůh.“

„A co bylo pak, tvůj otec si to rozmyslel?“

---

<sup>1</sup> Get – rozvodová listina, kterou v Izraeli dává muž ženě při rozvodu. Bez tohoto dokumentu, tedy bez manželova souhlasu, se žena nemůže dát rozvést. (Více viz kap. „Manželství a rozvod“).

„Ne, nerozmyslel, hádali se o majetek, až mu [matka] dala, co chtěl, tak ji dal get a mohla se rozvést.“

„Znamená to, že předtím matka o rozvod nežádala?“

„Žádala, ale on nesouhlasil a pokaždé, když předstoupili před náboženský soud, otec řekl, že chce mír v domě - chce to spravit - zachránit - takže matka nemohla nic dělat.“

„Slyšela jsem, že pokud muž odmítá dát ženě get, je k tomu rabínským soudem vlastně donucen – mohou mu např. vzít řidičský průkaz atd.?“

„To se ale v případě mé matky nestalo – šli tam několikrát a pokaždé otec zopakoval, že chce mír v domě - zkusit to znovu - ačkoli samozřejmě nechtěl.“

„A matka uvedla všechny důvody,...že ji podvádí?“

„To řekla, ale rabína to nezajímalo. Můj otec je velmi výmluvný a má klidné vystupování a máma je emotivní. Tak se rabín podíval na ní, pak na něj a řekl, on chce být s tebou, ty se ho chceš zbavit. Ale kdyby to byl on, kdo žádal [o rozvod] a ona řekla, že to chce ještě zkusit, ona by se nemohla rozhodnout, jestli to chce zkusit nebo ne. Trvalo jim několik let, než se rozvedli. Předtím než se na tom dohodli, žili po dlouhou dobu odděleně, ale pořád v jednom bytě. Bylo to **jako žít ve válečné zóně** – příšerné! Mezi dvěma lidmi, kteří nenávidí jeden druhého a mohou si vzájemně ubližovat. Nakonec si ani nevzpomínám, jestli se ho nějak dokázala zbavit sama nebo odešel on.“

„Proč vlastně otec nechtěl odejít?“

„Za prvé chtěl, aby se dohodli o majetku. Touto cestou – s jejím svolením - chtěl získat víc, než si myslel, že by mohl zřejmě získat s právníkem. Chtěl, aby si matka vzala půjčku a koupila si od něj jeho polovinu bytu – což byl velmi malý byt – téměř nic. Ale on chtěl polovinu. Hrál tam roli samozřejmě víc věcí, byla jsem do toho tehdy hrozně zatažená. A myslím, že mi oba částečně lhali, takže si nejsem úplně jistá, které věci, co říkám, jsou pravda a které lež. Moje máma pracovala na nižší pozici – vydělávala asi pět tisíc šekelů<sup>1</sup> měsíčně a on je inženýr a dostával víc peněz, ale říkával, že mu neplatí. Takže ona byla jediná, kdo dával peníze na účet a on si je zřejmě šetřil a ještě předtím než se rozvedli, tak ji přesvědčil, aby převedla jejich úspory na jeho matku, protože je stará a potřebuje to a ona souhlasila. Nakonec se mu povedlo, že téměř žádný majetek kromě bytu nebyl na jeho jméno. Matka si nakonec

---

<sup>1</sup> Zhruba odpovídá částce 25 tisíc korun.

vzala půjčku na byt, ve kterém jsme tehdy žili i s bratrem. Řekla mi, že za ní chodil v noci a vyhrožoval, že ji nechá 'znesvéprávnit' a zavřít do blázince. Takže takhle to bylo a myslím, že zůstával v bytě, jen aby jí ubližoval. To je jediný důvod, který mě napadá.“

„A myslíš si, že by průběh rozvodu ovlivnilo, kdyby záležitosti rodinného práva spadaly pod civilní soudy?“

„Jo, myslím, že by to bylo dobré, ale nemyslím, že se to stane. **V Izraeli je velmi krásné, když se vdáváš, ale velmi ošklivé, když se rozvádíš...** Cítíš, že někam patříš – bylo by hezké se vdávat za přítomnosti rabiho, ale rozvádět se bez jeho asistence! Myslím si, že tohle tady trápí mnoho žen. A i když teď jsem hrozně zamilovaná, nikdy nevíš, co přijde za dvacet let a lidé se mění a nikdy si nemůžeš být jistá, jak člověk vypadá, když šlí, rozzlobí se nebo žárlí. Například má sousedka a zároveň kamarádka se vdala a po třech měsících se chtěla dát rozvést a manžel jí po dva roky odmítal dát get a teď, když jí její nový snoubenec žádá o ruku, ona se bojí přijmout.“

„A když jsi předtím říkala, že bys chtěla mít tři děti...jak to plánuješ, používáš třeba teď nějakou **antikoncepci**?“

„Pilulky nepoužívám, trpím návaly paniky a s pilulkami se to prohlubuje – kdysi jsem je brala, ale přestala jsem. Ne ale z náboženských důvodů! Když mi bylo 16, šla jsem na interrupci, ale jen tu malou, do tří měsíců – takže žádný problém. Teď už bych to ale neudělala, teď už musíš přijmout zodpovědnost! No, takže pak jsem začala brát pilulky...“

„A co si třeba myslíš o **asistované reprodukci**, když třeba některé páry nemohou mít děti...?“

„Moc jsem o tom nepřemýšlela, ale kdybych nemohla mít děti a tohle byla jediná pomoc cítit se ženou, pak určitě ano. A jsou tu i děti k adopci...Nemám proti asistované reprodukci nic...kdyby se to týkalo mě, tak zatím nevím.“

„A ještě by mě zajímalo, jak hodnotíš výuku v ješivě, myslím hlavně to, že **nezařazují sekulární předměty**?“

„To, že v ješivě nejsou sekulární předměty, je jejich ostuda! Je to součást života a myslím, že třeba biologie je i podstatná součást náboženství. Ale oni si to nespojují. I zeměpis je potřeba, abychom věděli, kde se lidé narodili. Jak můžeš být rabinem a radit, když nemáš základní znalosti!“

### Klíčové body analýzy a interpretace:

- „Říkali mi, že jsem vyvolená“
- „Očista duše“

### „Říkali mi, že jsem vyvolená“

Liora je opravdu dobrá vypravěčka s velkou mírou sebereflexe a odstupu. Se svými soudy příliš neváhá a zdá se, že o nich rozhodně nepřemýšlí poprvé. Má poměrně silnou, přiznanou židovskou identitu, skládající se jak z **židovské kulturní tradice** (má ráda svátky; až bude mít děti, chce dodržovat tradice), **vědomí holocaustu** („otec mého otce byl v koncentračním táboře – jediný z rodiny přežil. Matka mého otce přišla do Izraele již před válkou, ale zbytek rodiny zemřel v koncentračním táboře“) i doznívajících **sionistických ideálů**, říká: „první definice této země byla **‘Židovský stát’** a chtějí to tak udržet (souhlasně gestikuluje). Mě to nijak neobtěžuje.“.

Zdálo se, že její bývalý přítel z USA, je pro ni stále velké téma a snaží se sama před sebou ospravedlnovat, proč to nemohlo fungovat: „**byl tak nežidovský-neizraelský!** Věděla jsem, že bych se o něj vždycky musela starat!“. Zároveň ale odmítá, že by v tom mohlo sehrát roli její národnostní cítění: „*kdyby byl Žid, [rozuměj americký Žid], stejně by to nefungovalo – pro mě to nic neznamená – Žid nežid – to je to samé!*“. A vzápětí, aby svým slovům dodala váhy, vypráví o tom, jak odmítla amerického Žida: „*V USA se mě snažili dát dohromady s jedním židovským lékařem – ale byla s ním taková nuda!*“. V USA se také posílilo její židovské sebeuvědomění a na otázku, zda se cítí jako Židovka, odpovídá, že hlavně v zahraničí, „*doma se cítím*“.

jako Izraelka – ale venku se mě všichni ptají, jestli jsem z židovské nebo muslimské strany – pokud to tedy zvládnou správně pojmenovat“. Dál vypráví humorné zkazky o nevědomosti Američanů, kteří si představují, že je Izrael součástí Německa či si jej idealizují, jako Svatou zemi s morálně bezúhonnými obyvateli. Když hlídala děti hispánským křesťanům, setkala se zde i se stereotypním **pro-židovským sentimentem**, který bývá často vlastní některým americkým církvím. Ty pak svůj nekritický vztah k židovství přenáší i na novodobý Stát Izrael. Na jejich „zbožňující“ snahy, však Liora reagovala velmi „izraelsky“: „*když jsme šli po ulici, říkali všem: 'ona je Židovka' a já na to: 'Budte zticha! Chcete, aby mě někdo zabil (smích)?!'*“. Zlehčuje i koncept židovské vyvolenosti:

*„Říkali mi, že jsem vyvolená a já odpovídala: 'jsem stejně vyvolená jako vy!'“.*

### **„Očista duše“**

Liora si v průběhu celého rozhovoru dává pečlivě záležet na tom, aby bylo zřejmé, že náboženství nepraktikuje, a to ačkoli pochází z částečně ortodoxního prostředí. V dětství chodili do synagogy, její matka je tradiční a dodržuje košer. Matka by si také hodně přála, „*aby její vnuk měl obřízku*“. Přesto se Liora nejdříve proklamuje jako ateistka, vzápětí však říká, že v boha věří: „*ale jiným způsobem, žádné předpisy rozhodně nedodržuji - nerozeznám ani co je košer – myslím, že stačí konat dobro*“. Na jiném místě však připouští, že její vepřové, což hned „odůvodňuje“ tím, že nemá ráda maso obecně. Opětovně v rozhovoru sama od sebe zmiňuje, že například v zahraničí se jí lidé ptali „*na různé náboženské a zvyklostní záležitosti*“ a hned emfaticky „*přisahá*“, že *je* vůbec nezná. Dál pokračuje: „*zkouším si pak vzpomenout na znalosti ze základní školy, ale já tyhle věci nedělám!!*“. Pyšně vypráví o svém příteli, který „*nevěří vůbec ničemu (...) jen v peníze a umí použít ostré lokty*“ (stejně jako její otec „*velký ateista*“) a zároveň poměrně nesourodě dále v textu dodává, že se její přítel „*postí na Jom kipur proto, že věří, že to čistí duši*“. Liora to sice podává ironicky, jako něco poněkud nemístného, ale ve skutečnosti je **očista duše (chešbon ha-nefeš<sup>1</sup>)**, jednou z hlavních náplní „Dne smíření“ – Jom kipuru. Liora pokračuje popisem toho, jak tento svátek s přítelem tráví: „*Uděláme si tichý den – spirituální – nejdeme sice do synagogy, ale nejíme, neřídíme, nedíváme se na TV, ale*

<sup>1</sup> chešbon ha-nefeš spíše „zúčtování duše“.



*je to zábava – líbí se mi to!*“. Během řeči působí, jakoby obhajovala nějaké značně neordinární praktiky, které rozhodně nejsou v souladu s vizí „mladé moderní nenábožensky založené ženy“. V rozhovoru bedlivě sleduje naše reakce a zdá se, že její výpověď je do značné míry ovlivněna snahou „pomoci“ řešit výzkumný problém. Zároveň se snaží, aby i závažné věci vyznívaly humorně. Žertovat přestane pouze v průběhu vyprávění o vleklém a traumatizujícím rozvodu svých rodičů. Je možné, že Liořina vnitřní rozpolcenost ve vztahu k náboženství, je také do jisté míry odrazem původního rodinného prostředí, kde matka byla praktikující, zatímco otec „věří jen sám v sebe“. Postoje Liory však také v širším kontextu souzní s velkou částí populace takzvaně sekulárních Izraelců, kteří se sice prezentují jako ateisté, jejich deklarované postoje jsou však spíše výrazem nechuti k expanzivě ortodoxní moci v zemi.

#### **Rozhovor č. 4**

#### **MORAN- 35 LET – IZRAELSKÁ ŽIDOVKA**

Moran je naší učitelkou hebrejštiny v telavivském ulpanu. Patří tu k nejmladším pedagogům. Mluví velmi dobře anglicky, asi proto, že se svým manželem žila nějakou dobu v Austrálii. Díky této zkušenosti se také zřejmě umí dobře vcítit do prožívání svých zahraničních studentů, kteří občas tápou v izraelské realitě. S rozhovorem ihned souhlasila, i když se svým 2,5letým synem a prací ve škole nemá času nazbyt. Ačkoli je velmi milá a profesionální, působí ostražitě a hlídá si své soukromí. Tento rozhovor proto neřadíme k nejotevřenějším a ani na doplňující otázky nezbyl prostor. Moran navrhla jako místo setkání školní dvoranu před začátkem vyučování. Studenti se zde ale začali scházet s předstihem a rozhovor byl často přerušován jejich dotazy. Nakonec jsme schůzku raději ukončili o něco dříve. Moran si očividně oddechla: „*Ach, to už je všechno? Tak doufám, že jsem ti aspoň trochu pomohla! Kdybys ještě něco chtěla, víš, kde mě najdeš.*“, říká už přes rameno a spěšně odchází.

V průběhu vyučování nám ve třídě jednou vyprávěla, že když byla v armádě, získala hodnost důstojnice. Zdálo se, že je na to velmi pyšná. Její prarodiče přišli z Polska.

„Moran, chci se zeptat na něco osobního, jsi věřící?“

„Nejsem nábožensky založená...“

„Aha, a když ses nedávno vdávala, měla jsi ortodoxní obřad?“

„To ano, svatbu jsme měli ortodoxní,...protože je to v Izraeli jediná možnost. **V Izraeli je mnoho lidí nevěřících, ale dodržují tradice.** Já například některé věci dělám, protože je dělala má matka. Třeba každý pátek zapalovala svíčky. Zatím to nedělám – ale jednou začnu.“

„A jaký to byl pocit, jít před svatebním obřadem do mikve?“

„V mikve jsem se cítila divně, ale šly jsme tam s kamarádkami...takže to nakonec byla zábava. Všechno to bylo o přátelích – má svatba. Jedině když jsem stála pod chupou<sup>1</sup> – to bylo pro mne spojené s náboženstvím - cítila jsem se slavnostně – líbilo se mi to.“

„A říkala jsi, že máš malého syna, nechali jste ho obřezat?“

„Můj syn je obřezaný, chtěla jsem, aby byl součástí izraelské společnosti a nechtěla jsem, aby se, ne teď, ale v budoucnu cítil nenormálně. Ale ten obřad obřízky se mi vůbec nelíbil a pár dní před tím jsem to chtěla zrušit. Ne kvůli tomu, že to souvisí s náboženstvím, ale kvůli té bolesti. Byla to šokující chvíle! Ale nezrušila jsem to.“

„Aha a teď jsi ráda, že jsi to nakonec nezrušila?“

„Ano, teď ano, když to dobře dopadlo. Samozřejmě, že jsem na internetu hledala informace o tom, jestli je to dobře. Ne z židovského pohledu, ale jestli je to zdravé. A vím, že v západním světě to lidé dělají, protože je to zdravější. To byl další důvod, který mě přesvědčil, abych to udělala. Ale byla to velmi dramatická chvíle! Teď si myslím, že když bude mé další dítě zase syn, udělám to znovu.“

„A tvůj manžel s tím souhlasil?“

„Ano, můj manžel s tím souhlasil. On žádná pravidla nedodržuje, ale jeho matka je nábožensky založená a on tedy pochází z náboženské rodiny. Ale když k nim jdeme v pátek na šabat a on si zapálí, tak jeho matka nic neřekne. Není to, že by ho komandovala, co má dělat. Manžela náboženství vůbec nezajímá. Ale stejně,...měli jsme náboženskou svatbu, jeho syn měl brit milu<sup>2</sup> – takže si myslím, že **někde hluboko uvnitř stále v pár věcí věří.**“

„A dodržuješ třeba košer způsob stravování?“

---

<sup>1</sup> Chupa – svatební baldachýn, většinou vyšívaná čtvercová tkanina vztyčená na čtyřech tyčích během obřadu nad ženichem a nevěstou. V současnosti jsou někdy čtyři tyče v kibucech nahrazovány zemědělským náčiním a v armádě puškami (Newman, Sivan, 1992).

<sup>2</sup> Brit mila - obřízka, neboli „smlouva obřezání“.

„Doma dodržuji košer stravování, i když mému muži je to jedno. Ale venku na to nehledím. **Vepřové jsem jedla, ale nechutnalo mi** – možná je to jen psychická záležitost. Nechutnalo mi, ale zkusila jsem to. Můj manžel vepřové jí a opravdu mu chutná.“

„Takže dodržuješ košer, protože myslíš, že je to zdravé?“

„Ne, nemyslím si to, spíš je to psychická záležitost...a stejně nemám vůbec moc ráda maso – moc ho nejím. A nechutnají mi ani mořské plody – kraby a tak. Ale když jsem žila v Austrálii, tak jsem to jedla.“

„Aha a řekni mi, co si myslíš o vlivu ortodoxního proudu v Izraeli?“

„Vliv ortodoxů v Izraeli se mi vůbec nelíbí. Hlavně to, že žijí z našich daní. Možná se pletu, protože je tak dobře neznám, ale přijde mi, že v politice jejich strany chtějí jen vliv a peníze.“

Dokonalou demokracii pro mě představuje Austrálie – dokonce tam nemají ani občanský průkaz! Ale to je pro mě už moc, to nechci, nějaký vliv náboženství tu chci udržet. Nemám ráda charedim<sup>1</sup>, ti jsou extrémní. Nejlepší by podle mě bylo, aby si **sekulární Izraelci mohli vybrat, jestli chtějí žít tradičně nebo ne. Ale tady v Tel Avivu o náboženství moc nevíme (smích).**“

„A jak vlastně probíhá v Izraeli rozvod? Znáš třeba někoho, kdo se rozvedl?“

„Slyšela jsem, že rozvod je pro ženy v Izraeli velmi ponižující, ale neznám nikoho, kdo by se rozvedl. Jenom co jsem četla různé články – že rozvod je tu pro muže jednodušší.“

„A co si myslíš třeba o užívání antikoncepce, nebo možnostech interrupce?“

„Myslím si, že na interrupci mají mít právo všichni a co se týká antikoncepce – já sama jsem užívala pilulky a nemám s tím žádný problém.“

„Co pro tebe znamená být Židovka?“

„Být Židovka pro mě znamená slavit svátky, pak to, že věřím v boha... a taky žít v Izraeli, protože je to židovská země. Je to směs židovství – naší historie - a 'izraelství'. Je to složité, nikdy jsem o tom moc nepřemýšlela. Jsou to věci, které vstřebáš od školky až do teď. Nikdy jsem moc necestovala, až minulý rok jsem strávila pár měsíců v Austrálii...a zajímavé je, že tam **se Židi cítí být více Židy, než jak moc židovsky se cítím já v Izraeli.** Dodržují tam úplně všechno. A nejen ti náboženští, ale i sekulární! Protože jim to pomáhá zůstat komunitou. V Izraeli to není potřeba, protože

---

<sup>1</sup> Charedim – ultraortodoxní proud v rámci judaismu.

většina lidí zde jsou Židé. A dokonce, i kdybych se vdala za nežida, moje děti budou Židé. Takže to není tak moc důležité. A tím, že žiju tady v Izraeli, nemusím dělat moc věcí, abych se cítila být Židovkou. Protože tady jsem **Židovka mezi Židy**.“

„Věříš v židovského boha?“

„Ne, já myslím, že tady je jen jeden bůh pro všechny...“

„A do Austrálie jsi cestovala se svým synem?“

„Ano, do Austrálie jsem jela se svým dítětem – jsem opravdová „jidiše mama“<sup>1</sup> spíš „poliš mama“ (naráží na původ prarodičů). Hned znervózním pokaždé, když se něco děje. Doufám, že v budoucnu budu víc v pohodě. Asi je to proto, že mám první dítě.“

„A kdyby si tvůj syn jednou chtěl vzít za manželku nežidovku, souhlasila bys?“

„Ano!“

„A chtěla bys, aby synova partnerka konvertovala k judaismu?“

„Chci jen, aby byl šťastný. Jakkoli. Ale pokud by chtěli zůstat v Izraeli a ulehčit svým dětem život, tak by měla konvertovat. Hlavně proto, aby jejich děti byli Židé, jinak by měly jednoho dne problémy s rabinátem, až by v Izraeli chtěly uzavřít manželství a nemohly by. Ale jinak je to jejich volba.“

### **Klíčové body analýzy a interpretace:**

- „Tady v Tel Avivu o náboženství moc nevíme“
- „Židovka mezi Židy“

### **„Tady v Tel Avivu o náboženství moc nevíme“**

Moran zdánlivě ztělesňuje velkoměstský prototyp moderní ženy. Na počátku vzbuzuje dojem, že by mohla být ze svého prostředí kdykoli „přesazena“ do libovolné metropole západního světa. Vystudovala vysokou školu, věnovala se kariéře, odložila vstup do manželství i založení rodiny. Žila v zahraničí, má široký rozhled, zajímá se o politiku a mezinárodní dění. Svým pozdním vstupem do manželství představuje

---

<sup>1</sup> „Jidiše mama“ nebo „poliš mama“ je užívané stereotypní označení pro židovskou matku, která podřizuje celý život péči o své děti a zároveň si nárokuje jejich veškeré soukromí, často i v dobách jejich pokročilé dospělosti.

v rámci izraelské společnosti určitý pozvolna se objevující trend. Izraelci mají sice již po několik generací „opozděný“ nástup do „dospělého“ života povinným armádním výcvikem (muži o tři, ženy o dva roky), v případě Moran je však toto „zpoždění“ ještě markantnější a spíše koresponduje s dnešním vývojem v EU či USA. Své působení v armádě si dokonce o několik let prodloužila a věnovala se zde dráze důstojnice, což u dívek nebývá zcela obvyklé. Protože Moran působí nadmíru kosmopolitně, překvapilo nás, že je zároveň poměrně silně tradičně laděná. Stejně jako předchozí respondentka Liora tvrdí, že není „nábožensky založená“, ačkoli se vdávala ortodoxním způsobem, před svatbou šla do mikve a pod svatebním baldachýnem měla slavnostní pocit. Nechala svého prvorozeného syna obřezat, i když jako většina matek, měla z obřadu strach. Nejí vepřové, ani mořské plody, protože jí to, jak říká, nechutná. Doma dodržuje košer a vědomě si to racionalizuje jako „psychickou záležitost“. Plánuje, že jednou bude na šabat zapalovat svíčky, jako to dělala její matka. Říká, že: „v Izraeli je mnoho lidí nevěřících, ale dodržují tradice.“

Líbilo by se jí, aby si sekulární Izraelci mohli vybrat, jestli chtějí dodržovat přikázání nebo ne: „Ale tady v Tel Avivu o náboženství moc nevíme“, shrnuje bezstarostně.

### **„Židovka mezi Židy“**

V rozhovoru s Moran nás především zaujala její reflexe z židovského prostředí v Austrálii. „minulý rok jsem strávila pár měsíců v Austrálii...a zajímavé je, že tam se Židi cítí být více Židy, než jak moc židovsky se cítím já v Izraeli. Dodržují tam úplně všechno. A nejen ti náboženští, ale i sekulární! Protože jim to pomáhá zůstat komunitou. V Izraeli to není potřeba, protože většina lidí zde jsou Židé.“. Toto Moranino pozorování plně odpovídá dalším zjištěním z rozhovorů s informátory – imigranty, které jsme poznali právě v hebrejském ulpanu, kde Moran učí. Je poměrně obvyklé, že Židé, kteří se v průběhu života přistěhují do Izraele, nabudou dojmu, že samotným pobytem ve Svaté zemi již dokonale naplnili „závazek“ plynoucí z jejich židovství. V této souvislosti má možná svou váhu i takřka bezpodmínečný talmudický příslib pokračování života na „onom světě“ (*olam ha-ba*<sup>1</sup>), pro ty Židy, kteří žijí v Izraeli (Ber. 33a).

---

<sup>1</sup> *olam ha-ba* – přesněji „svět, který přijde“.

Moran dále pokračuje: „*A dokonce, i kdybych se vdala za nežida, moje děti budou Židé. Takže to není tak moc důležité. A tím, že žiju tady v Izraeli, nemusím dělat moc věcí, abych se cítila být Židovkou. Protože tady jsem **Židovka mezi Židy**.*“

## **Rozhovor č. 5**

### **EFRAT - 30 LET – IZRAELSKÁ ŽIDOVKA**

S Efrat se scházíme ve venkovní kantýně telavivské univerzity. Kantýna je v přízemí budovy, kde Efrat pracuje jako asistentka programu pro studijní poradenství. Ředitelka programu, nadřízená Efrat a zároveň naše *rodinná* známá rozhovor zprostředkovala. Kolem stolu, kde sedíme, pospíchají studenti na přednášky a zpozvalí nás sledují všudypřítomné polodivoké kočky. Efrat vystudovala literaturu a vzdělávací poradenství. Omlouvá se, že nemluví dobře anglicky, ačkoli to není pravda. Vystupuje nadmíru vstřícně a během celého rozhovoru, se snaží odpovídat velmi detailně a otevřeně. Působí dojmem, že bere naše setkání opravdu vážně.

Zatím nemá děti, ale určitě je chce - chtěla by jich tolik, kolik zvládne, ale říká, že je jí už 30 let...jako překážku také vnímá ekonomické důvody...tak nakonec asi jen tři nebo čtyři. Směje se, že její manžel jich chce devět, aby měl fotbalový tým. Je půl roku vdaná. Má sestru, které je 34 let, je svobodná a stejně jako Efrat žije v Tel Avivu. Celá rodina je původem z Haify.

„Efrat, řekni mi, jsi věřící?“

„Obecně **nejsem nábožensky založená** – možná kdybych toho znala víc o různých náboženstvích – našla bych si všude něco zajímavého.

„Myslím, že mám v sobě víru... ale necítím potřebu to vyjádřit pomocí náboženských pravidel...jsem liberální.“

„Takže necítíš potřebu dodržovat žádná náboženská přikázání?“

„No, vlastně jen zapalují svíčky o šabatu...“

„Aha, a co třeba košer kuchyně, jíš například vepřové maso?“

„**Vepřové nemám ráda** – můj manžel dodržuje košer – nemáme doma dva dřezy, ale nemíchá mléko a maso – není nábožensky založený – ale říká, že tenhle biblický příkaz mu zní logicky, tak ho dodržuje. Jiné, ne.“

„Tak varíš doma košer?“

„Někdy dělám lasaně, tedy sýr s masem, na začátku to jedl, ale teď drží košer, tak dělám pro něj jednu část bez sýra, jen s masem. A vždycky, když přijde návštěva, chtějí tu moji část (smích).“

„A jak to bylo u vás doma, ve tvé původní rodině?“

„Moji rodiče také nejsou [nábožensky založení],...i když jedno období v životě mé matky, když byla nemocná, tak se k náboženství více přiklonila,...ona vždycky v Boha věřila a vlastně když jsme například mluvili o možnosti **vdát se za někoho, kdo není Žid**, tak se ji to nelíbilo – ale mně by to nevadilo – nechtěla bych nikoho, kdo by byl příliš věřící – v jakémkoli náboženství.“

„Takže nezáleží na vyznání obecně, ale spíš na způsobu praktikování víry?“

„Viděla bych jako svým způsobem **problematické vzít si muslima** – nevím jak to přesně vyjádřit – ale je mezi námi **příliš mnoho historie**, problémů – já nikoho nesoudím,...hrozně ráda potkávám lidi – máme tady muslimské studenty – a zrovna teď jsou muslimské svátky – povídala jsem si s jedním z nich, aby mi o tom něco řekl – a je to všechno tak zajímavé, ale manželský pár [smíšený] tam by bylo tolik problémů – kolik je problémů mezi páry stejného vyznání – a tohle by bylo asi ještě problematictější.“

„Máš nějaké arabské přátele?“

„Mám z armády několik **drúzských přátel** – byla jsem v místě, kde jich sloužilo větší množství a bylo to velmi zajímavé – jsou tak vřelí – byla jsem s nimi moc ráda – s jedním jsem stále v kontaktu a **arabové** zase chodí sem **na univerzitu** – je jich tu opravdu mnoho.“

„Myslíš izraelské Araby?“

„Ano, vlastně ani nevím, jestli ti palestínští tu vůbec mohou studovat...“

„Mluvila jsi o armádě – jak je to v případě izraelských Arabů? Víš, jak to chodí?“

„Izraelští **Arabové do armády mohou**, ale procházejí složitým procesem zjišťujícím jejich důvěryhodnost – co se drúzu týká, o nich se ví, že jsou loajální k zemi. U izraelských Arabů ani nevím, zda by chtěli [sloužit v izraelské armádě]. Dokážu to pochopit,...mluvím, samozřejmě z perspektivy izraelské Židovky, ale když si představím, že bych byla izraelská Arabka...nejsem si jistá, zda bych se chtěla přidružit k majoritní společnosti tímhle způsobem [vstup do armády]. Určitě bych

chtěla mít stejné vzdělávací a ekonomické možnosti. Myslím, že by měli *[izraelští Arabové]* více proniknout do společnosti a my *[Židé]* je musíme přijmout – na jiných úrovních – já hlavně věřím na vzdělání.“

„Říkáš, že by se ti život ve smíšeném, židovsko-muslimském, páru zdál příliš problematický, řekni mi tedy něco o svém manželství...“

„Pro mě nebylo důležité se vdát – žili jsme spolu – já ho miluju - on mě miluje - a je to jen kus papíru. Z celé té svatební ceremonie, že jsi v centru pozornosti a tak, jsem měla obavy. Vdávát jsem se nechtěla, ale nakonec vidím, že to nebylo nutné *[mít obavy]* a udělala jsem to. Můj manžel to hodně chtěl, ale nakonec jsem to byla já, kdo ho požádal. Nechtěla jsem žádné ty věci, jako aby mě žádal - dostat prsten a tak jsem to udělala já – vymyslela jsem k tomu takovou hru – na hledání pokladu – jako to hrají děti. Někde jsem schovala něco modrého něco starého atd. A on to vůbec nepochopil – je to kluk – tak jsem mu to celé vysvětlila – a měl velkou radost. Spousta kamarádů mi ale později řekla: ‘Ty jsi odvázná – takhle ho požádat!’ Doufám, že nám to bude fungovat – hlavně žádný rozvod!“

„Takže když ses před šesti měsíci vdávala, šla jsi před obřadem do **mikve**?“

„Nechtěla jsem jít do mikve, nechtěla jsem, aby si mě **muž před svatbou kupoval**, a vůbec kvůli postoji ortodoxního judaismu k ženám jsme se oba rozhodli mít svatbu před **reformním rabínem**.“

„Aha, takže je vaše svatba v Izraeli neplatná, že?“

„Ano, teď tedy musíme jet na Kypr a znovu se tam vzít. A je to šest měsíců a ještě jsme to neudělali. Takže podle mě jsem vdaná – ale tady *[v Izraeli]* ne. Možná, že se nakonec pokusíme projít ortodoxním obřadem tady.“

„A co byste museli přesně udělat, kdybyste chtěli ortodoxní svatbu, abyste byli manželé podle izraelského práva?“

„Je to dlouhý a únavný proces – nejdřív potřebuji získat certifikát o tom že jsem „singl“, že jsem nebyla nikdy vdaná *[zde je míněno ‘vdaná’ podle halachy, což zatím Efrat není]* a musím na to na rabinát přivést **dva svědky - muže samozřejmě**, kteří potvrdí, že znají mě a rodinu a že jsme Židé – je to tak hloupé, promiň – a pak se jdeš na rabinát zaregistrovat a otevřít si složku, dát žádost a pokud chceš velkou svatbu pod chupou,<sup>1</sup> tak jak jsme to měli my s reformním rabínem - můžeš to tam začít

<sup>1</sup> Chupa – svatební baldachýn, většinou vyšíváná čtvercová tkanina vztyčená na čtyřech tyčích během obřadu nad ženichem a nevěstou. V současnosti jsou někdy čtyři tyče v kibucech nahrazovány zemědělským náčiním a v armádě puškami (Newman, Sivan, 1992).



domlouvat, ale myslím, že my budeme chtít jenom malý obřad doma s dvěma svědky – protože už jsme velkou svatbu měli a taky oslavu. Teď potřebujeme jenom někoho, aby to bylo oficiální.“

„A co mikve?“

„No, jsou tu rabíni, kteří se snaží, aby se judaismus přiblížil i lidem jako já, kteří nejsou nábožensky založení...a aby nemusili jezdit na Kypr...takže ti řeknou: 'běž do moře – místo do mikve a dej mi vědět - já to zařídím' – nějakého takového[rabína] teď musím najít.“

„Předtím jsi zmínila, že doufáš, že vás nepotká žádný rozvod – máš s tím nějaké zkušenosti?“

„Moji rodiče se sice nerozvedli, ale měli to udělat. Připravili nám těžké chvíle [nám dětem] a sobě taky. Ale znám jednu takovou rodinu, kde matka nechtěla přijmout „get“, dokud muž nepřistoupí na její podmínky – a to bylo opravdu hrozné – udělala z dětí rukojmí uprostřed jejich rozvodové bitvy a děti tím opravdu trpěly – snažila jsem se s matkou promluvit, je to součást mého profesního tréninku – chtěla jsem, aby na to získala jiný pohled. Přesto všechno je v Izraeli proces rozvodu pro ženu mnohem těžší než pro muže. Pro ženu je to ponižující – je to hrozné, jak to dělají – žena musí při rozvodu uvádět důvody – není to hezký proces - já doufám, že mě to nikdy nepotká, ale znám statistiky a vím, že jeden ze tří párů se tu rozvádí.“

„A jak se díváš třeba na rituál obřízky, třeba, pokud budeš mít syna, necháš ho obřezat?“

„To je zvláštní, že se na to ptáš. Moje švagrová teď čeká třetí dítě - syna – a nechce ho dát obřezat. Ale její manžel (bratr mého muže) na tom trvá, a dokonce si kvůli tomu vyhrožují rozvodem. Švagrová si myslí, že by dítěti obřízka způsobila defekt – a když jsem to slyšela, začala jsem o tom také přemýšlet. Ona je Židovka – není nábožensky založená. Uvádí medicínské důvody, že to není pro dítě dobré. Je to psychologka a nebere věci jako předem dané – ráda všechno zpochybňuje – má takovou povahu.“

Ale já to asi udělám – už i proto, že je to společenská záležitost – když jde [dítě] do školky, do školy, do armády...A navíc lidé říkají, že obřízka je lepší a že to dělají i nežidé. Ale jsou i lidé, co tvrdí opak. Ale já myslím, že bych to udělala, myslím,

že když budu mít syna, tak si o tom předtím zjistím dost informací a rozhodnu se, ale spíš to udělám.“

„A jak vnímáš užívání antikoncepce, máš s tím nějaké zkušenosti?“

„**Pilulky** jsem brala deset let a myslím, že je to velmi důležité. Nebylo to jen kvůli otěhotnění, ale musela jsem to brát i ze zdravotních důvodů...a taky nad tím máš kontrolu – je to snazší nemusíš myslet na kondom. Teď jsem to přestala brát před několika měsíci, ne že bych už chtěla otěhotnět, ale chci si pročistit tělo.“

„A co si myslíš o interrupcích?“

„V mém věku už bych na **potrat** nešla – je těžké to odhadnout – nikdy jsem v té situaci nebyla, ale myslím, že za určitých okolností, kdybych byla mladší, zvážila bych to. Jsem pro možnost potratu – a především v případech znásilnění, nebo když jsi příliš mladá – i ze vzdělávacího hlediska (výchovného). Je to něco, na co nejsi připravená, protože jsi ještě sama dítě. Ale samozřejmě dávám přednost **kontrolě porodnosti – pilulkám**. Nejsem proti [interrupcím], myslím, že by ženy měly mít volbu. Vzpomínám si, že jako teenager jsem si představovala, že budu mladá matka, že už v 25 letech budu mít dítě,...ale pak jsem v té době byla na univerzitě, studovala a bavilo mě to, líbilo se mi to, bylo to tak zajímavé...Takže co se týká potratu, myslím, že by ženy měly mít tu možnost.“

„Co si myslíš o výuce související s náboženstvím na základní škole? Líbila se ti?“

„Měla jsem ráda **výuku Bible [Hebrejské] na základní škole**. Je to jak mysterium – něco, co bys měla znát. Já si ty hodiny opravdu užila a musím říct, že jako teenager jsem byla mnohem víc věřící. Nepraktikovala jsem o moc víc než dnes, ale třeba na Jom kipur jsem šla do synagogy a postila jsem se a poslechla jsem si modlitby. Líbila se mi ta atmosféra a všechno okolo. A když jsem vyrostla, trochu jsem to opustila. Ale pořád si myslím, že máme spoustu krásných věcí – všechny ty biblické příběhy - jsou tak chytré a dodnes relevantní. Můžeš se hodně naučit dokonce i dnes. A je důležité vědět, **odkud jsme přišli...a i když nejsem nábožensky založená, je to mou součástí. Dokonce, i když nepraktikuji, je to mou součástí**. Tak to cítím. A když budu mít děti, chci slavit svátky, chci, aby jedly tradiční jídla. Možná jim nechám volbu a v pozdějším věku si budou schopny vybrat, co chtějí dělat – jestli v tom chtějí pokračovat nebo ne. Máme krásné svátky – mám to opravdu ráda, tenhle čas.“

„Mohla by ses zamyslet, čím je tvořena tvá **identita**?“

„Když se mě zeptáš, řeknu, jsem žena, ...ale je mnohem víc dalších věcí, které definují, co jsem, ...třeba stvoření, mí rodiče, moje životní zkušenosti – to vše formuje mou identitu.“

„A co třeba holocaust?“

„**Holocaust** taky – to je naše [židovská] historie – je to naše součást. Na střední škole jsem se zúčastnila exkurze do koncentračního tábora v Polsku. Bylo to pro mě velmi důležité a emocionální. Myslím, že pro izraelské Židy a dokonce i pro lidi jiných vyznání, je moc důležité to vidět a jít tam – **neřekla bych, že to je moje vlastní identita**, ale je to část identity mých lidí, část mých kořenů, ...ale ne moje zkušenost.“

### **Klíčové body analýzy a interpretace:**

- „Příliš mnoho historie“
- „I když nejsem nábožensky založená, je to mou součástí“
- Holocaust je „naše součást“, „ale ne moje zkušenost“

### **„Příliš mnoho historie“**

Zdá se, že Efrat věnuje velké úsilí tomu, aby její názory působily vyváženě, řekněme politicky korektně. Tento přístup je samozřejmě v souladu s myšlenkou přísné akademické neutrality všeobecně prosazované na univerzitní půdě. Zaujalo nás, že sama začala mluvit o tom, že zvažovala (jen hypoteticky) možnost vzít si nežida a vzápětí na obecně položenou, spíše řečnickou otázku, dokonce spekovala o smíšeném manželství s muslimem. Ačkoli *de facto* nebyla přímo dotázána, věnuje celou odpověď vysvětlení, proč by byl smíšený muslimsko-židovský svazek problematický. Její stanovisko zde působí spíše jako obhajoba či racionalizace nějaké konkrétní situace: „Viděla bych jako svým způsobem **problematické vzít si muslima** – nevím jak to přesně vyjádřit – ale je mezi námi **příliš mnoho historie**, problémů – já nikoho nesoudím, ...hrozně ráda potkávám lidi – máme tady muslimské studenty – a zrovna teď jsou muslimské svátky – povídala jsem si s jedním z nich, aby mi o tom

*něco řekl – a je to všechno tak zajímavé, ale manželský pár [smíšený] tam by bylo tolik problémů – kolik je **problémů** mezi páry stejného vyznání – a tohle by bylo asi ještě **problematičtější**.“* Zdá se, že je ráda, že může návazně zmínit své dobré přetrvávající vztahy s druzy z armády a zdůrazňuje jejich srdečnost.

### **„I když nejsem nábožensky založená, je to mou součástí“**

V řadě našich rozhovorů Efrat svou výpověď zdánlivě ztvárňuje další dobrý příklad „nenábožensky založené“ mladé Izraelky. Její případ je však v mnohém výjimečný a rozpor mezi deklarovanými postoji a vlastní životní praxí není při celkovém pohledu nijak výrazný. Ačkoli její „podání“ působí zpočátku skromně až nenápadně, podle nás patří k nejautentičtějším vyslechnutým příběhům.

Fakt, že není „nábožensky založená“ zdůrazňuje Efrat v průběhu rozhovoru celkem čtyřikrát, z toho dvakrát, aniž by byla dotázána. Nejdříve na otázku, zda je věřící: „*Obecně **nejsem nábožensky založená** (...), Myslím, že mám v sobě víru... ale **ne**cítím potřebu to vyjádřit pomocí náboženských pravidel*“ a dále v textu se zmiňuje o rabínech, „*kteří se snaží, aby se judaismus přiblížil i lidem jako já, kteří **nej**sou nábožensky založení*“ a nakonec ve vztahu k identitě: „*je důležité vědět, odkud jsme přišli...a i když **nejsem nábožensky založená**, je to mou součástí.*“ Dále totéž konstatuje i o ostatních členech rodiny (manžel, švagrová, rodiče). Jak již zaznělo v předchozích rozhovorech, je toto negativní sebevymezení vůči náboženství velmi obvyklé především mezi mladou a střední generací. Jde však spíše o deklarovaný postoj, než vlastní jednání. Většina izraelských Židů, ať se proklamují jakkoli sekulárně, přece jen určitým způsobem k náboženství lne. A to zdaleka nejen latentně. Existuje zde však také zřetelná tendence si své počínání rozumově odůvodnit. Například Efrat nejí vepřové maso, nikoli proto, že není košer, ale proto, že jí nechutná: „*Vepřové **nemám ráda***“, což je mimochodem obvyklá odpověď většiny podle vlastních slov „sekulárních „ či „nenábožensky založených“ Izraelců. Její manžel také „není nábožensky založený“, přesto se stravuje košer. Výběrově však dodržuje pouze ty příkazy, které „*mu zní logicky,(...). Jiné, ne.*“

Jak bylo však řečeno, je případ Efrat zároveň poměrně netypický. Rozhodli se totiž s manželem neprojit ortodoxním svatebním obřadem a vybrali si raději ve svých důsledcích mnohem komplikovanější cestu svatby reformní. Podle izraelského práva tedy proto nejsou dosud vůbec manželé. Většina „nenábožensky“ založených Izraelců

nakonec zvolí pohodlnější způsob ortodoxní svatby, aby nemuseli dál nic zařizovat či odjíždět na další obřad do zahraničí.

Tím Efrat jakoby své sebedefinici - termínu „**nenáboženský**“ - přisuzuje novou dimenzi: znamená to pro ni vlastně „**neortodoxní**“. Její „nenáboženské“ založení jí v žádném případě nebrání nadšeně vzpomínat na výuku Bible na základní škole, zvažovat obřizku pro své budoucí potomky, slavit „*krásné svátky*“, vařit manželovi košer či zapalovat svíčky na šabat. Praktiky přímo spojené s judaismem jsou pro Efrat běžné a dá se říci, že neodmyslitelně patří k jejímu životu. Nedokáže se však přenést přes atributy ortodoxního obřadu: „*Nechtěla jsem jít do **mikve**, nechtěla jsem, aby si mě **muž před svatbou kupoval**, a vůbec kvůli postoji ortodoxního judaismu k ženám jsme se oba rozhodli mít svatbu před **reformním rabínem**.*“.

Jak bylo naznačeno v minulých dvou rozhovorech, tento další rozměr pojmu „nenáboženský“ přisuzují, zdá se, i dvě předcházející respondentky: Liora a Moran. Ač se jejich původní rodinné zázemí liší mírou religiozity i historickými kořeny, všechny (spolu s Efrat), pečlivě dbají o to, aby nebyly pokládány za „nábožensky založené“ či „zbožné“. A ačkoli se nijak neskrývají částečným participováním na náboženských obřadech, představuje pro ně zřejmě zbožnost religiózních žen extrém, kterého je třeba se vyvarovat. S tím zajímavě koresponduje nevyžádaná „obhajoba“ světa ortodoxních žen, kterou jsme vyslechli ústy respondentky Rebeky. Rebečin postoj zde představuje pomyslnou odpověď ortodoxie vůči „výhradám“ Liory, Moran a Efrat.

### **Holocaust je „naše součást“, „ale ne moje zkušenost“**

Výpověď Efrat byla výjimečná i ve vědomém odstupu, který zaujala vůči prožitku holocaustu. Po zkušenostech z předcházejících rozhovorů, kdy toto téma bylo většinou otevřeno našimi respondenty, kteří jaksí samovolně předpokládali, že se o něj budeme také zajímat, nás překvapilo, že při otázce na formování identity, jej Efrat vůbec nezmínila. Až na přímou pobídku, odpovídá opět velmi „politicky korektně“ až poněkud šablonovitě: „**Holocaust** taky – to je naše [židovská] historie – je to naše součást. Na střední škole jsem se zúčastnila exkurze do koncentračního tábora v Polsku. Bylo to pro mě velmi důležité a emocionální. Myslím, že pro izraelské Židy a dokonce i pro lidi jiných vyznání, je moc důležité to vidět a jít tam“. Teprve v závěru, poté, co splnila povinnost „čítankové informace“ se zřejmě vynořuje její vlastní

autentický přístup – v tomto případě tedy spíše odstup: „*neřekla bych, že to je moje vlastní identita, ale je to část identity mých lidí, část mých kořenů,...ale ne moje zkušenost.*“. V této souvislosti je třeba zmínit, že Efrat je původem aškenázská Židovka, tedy zkušenost holocaustu je v její (byť možná širší) rodině velmi pravděpodobná. Tato zdrženlivost také ostře kontrastuje s některými velmi emotivními výpověďmi, které jsme vyslechli od těch, jejichž rodiny holocaustem neprošly.

Za povšimnutí stojí i podobně uchopený motiv holocaustu a náboženství, dvou zásadních složek židovské identity. O holocaustu říká: „*je to naše **součást***“, stejně jako o judaismu: „*i když nejsem nábožensky založená, je to mou **součástí***“, ale od obou se zároveň více či méně snaží distancovat. Na otázku, co tvoří její identitu, Efrat odpovídá: „*jsem žena,...ale je mnohem víc dalších věcí, které definují, co jsem,...třeba stvoření, mí rodiče, moje životní zkušenosti*“.

## **Rozhovor č. 6**

### **EMILE<sup>1</sup> – 22 let – IZRAELSKÝ ARAB**

Od okamžiku kdy s námi dlouhovlasý *dredař* Emil sdílel své první názory, ještě jako náš informátor, uběhl téměř rok. Během tohoto období se v jeho životě mnohé změnilo. Když jsme se s Emilem poznali, tvořil nerozlučný pár se svou o tři roky mladší přítelkyní, izraelskou Židovkou Ester. Poté, co Ester nastoupila povinný armádní výcvik, se začal jejich vztah ochlazovat. Nakonec se rozešli. Emil ale odmítá, že by na vině byla odlišná národnostní příslušnost. Zřejmě především díky našemu dlouhodobějšímu přátelskému kontaktu a společné zálibě v pokeru nám Emil neváhal svěřit jak okolnosti svého života, tak velmi senzitivní postřehy, stanoviska a postoje **Araba mezi Židy**. Jistou pozitivní roli v naší komunikaci možná také sehrál náš neizraelský původ.

Scházíme se v lidnaté telavivské kavárně, té samé, kterou si zhruba před rokem pro rozhovor s námi vybrala i Ester. Obsluha zná Emila jménem – je to jeho „domovská“ kavárna. Patří k jedné z nejdražších v centru města. Emil dorazil přede mnou a stihl posnídat, teď rozvážně pokuřuje. Sedíme ve venkovní části, protože

---

<sup>1</sup> Pro zjednodušení užíváme v textu českou verzi jména *Emile*, tedy „Emil“.

vevnitř je kouření zakázáno. Od hlučné křižovatky nás dělí jen několik desítek metrů. Obávám se o kvalitu nahrávky, která však překvapivě vyjde velmi dobře. Když se na konci rozhovoru pokouším zaplatit, personál mě na Emilův nenápadný pokyn zcela ignoruje. Zkrátka izraelská nonšalantní velkorysost *par excellence*.

„Emile, má nejdůležitější otázka zní: Proč sis nechal ostříhat vlasy?“

„(Směje se.) Bylo to moc náročné na úpravu, tak jsem to radši ostříhal...“

„Takže to není proto, že by ses cítil starší nebo serióznější?“

„Ne, to není vůbec o tom, (smích)...možná, že si je nechám zase znovu narůst.“

„Dobře, tak teď už doopravdy. Pověz mi o své rodině, máš nějaké sourozence?“

„Mám jednoho bratra a tři sestry. Jedna sestra je mladší než já – ostatní jsou starší.“

„A co dělají?“

„Moje nejstarší sestra se vdala do jedné malé beduínské vesnice, jménem Rahad, druhá sestra je ještě doma, mladší sestra chodí do školy a můj bratr pracuje. Prodává kadeřnické nástroje.“

„A ty jsi nedávno změnil zaměstnání, že?“

„Jo, pracuju pro jednoho mobilního operátora.“

„A jak to jde?“

„Je to moc prima...“

„Lidi jsou fajn?“

„Jo, lidi a taky zákazníci...pokaždé, když se něco stane, tak to musíš vyřešit...“

„Aha, takže tam chceš zůstat?“

„Jo aspoň ještě jeden rok.“

„Proč jeden rok – máš další plány?“

„Jo chci si udělat kurz na práci v rádiu a píšu nějaké věci, které chci vydat.“

„To zní skvěle a o čem?“

„O životě...“

„A v jakém jazyce píšeš?“

„V hebrejštině.“

„Aha a vysvětli mi jedno, ty jsi chodil do židovské školy?“

„Byl jsem v ruské škole.“

„Takže od začátku – už na základní škole jsi byl v židovském prostředí?“

„Ne, do 12 let jsem chodil na arabskou školu a pak od 12 do 18 na ruskou.“

„A už na základní škole ses učil hebrejsky?“

„Jo...už od školky jsem se učil hebrejsky...z televize, ze školy, prostě všude.“

„Ale doma mluvíš arabsky?“

„Tak půl na půl...“

„S tvými rodiči?“

„S mými rodiči mluvím...já nerozumím tak moc arabsky...rozumím víc hebrejsky...“

„A tvoji sourozenci?“

„Ti mluví perfektně arabsky.“

„Takže mluví líp arabsky než ty?“

„Jo...mají víc arabských přátel.“

„A tvoji přátele?“

„Většina mých přátel jsou Židi – ale z jiné střední školy, než do které jsem chodil.“

„A sourozenci taky chodili do židovské školy?“

„Jen já a můj bratr.“

„A proč jen vy?“

„Protože když studuješ s Židy je to víc otevřené...mentalita a všechno...táta chtěl, aby moje sestry chodily do arabské školy, protože tam mají k holkám větší úctu...a neučíme se tam všechny ty věci tak svobodomyšlně...jako například o sexu.“

„A v té škole, kam jste chodili s bratrem, byli všichni Rusové?“

„Ano, kromě mě a mého bratra to byli samí Rusové.“

„A jaké to bylo?“

„Dost dobrý...nejsou jako Izraelci.“

„Jak to myslíš? Přece Rusové v Izraeli mají téměř všichni izraelské občanství.“

„Jo, ale většina Rusů přišla do Izraele v pozdějším věku, když jim bylo třeba 13 let. Mají větší úctu k lidem a tak - mají jinou mentalitu. Nevím jak to vysvětlit - jsou víc v pohodě - je to jiná kultura.“

„Aha, to je zajímavé, takže vidíš rozdíly mezi Židy?“

„Jediný problém je Jeruzalém. Lidé, kteří tam žijí, se o nic nezajímají. Ani zákon je nezajímá. Zato lidé v Tel Avivu jsou liberálnější. Řekněme, že v Jeruzalémě jsou uzavřenější. Takže v tom je velký rozdíl.“

„A byl jsi někdy na Západním břehu?“



„Můj táta tam často jezdí – má tam hodně přátel.“

„A ty ne?“

„Ne, jediný lidi, co znám jsou z Tel Avivu a okolí.“

„Aha a říkal jsi, že tvá sestra je vdaná v beduínské vesnici?“

„Ano, v Rahadu – v beduínském městečku.“

„A vzala si beduína?“

„Ano.“

„A jak se jí tam líbí?“

„Moc se jí tam nelíbí - doted<sup>1</sup> bydlela v Jaffě<sup>1</sup>. Má tu všechny přátele – tam je to jiná kultura a všechno je jiné..takže to pro ni není jednoduché, ale na víkendy jezdí domů do Jaffy.“

„A má děti?“

„Jo, má dvě.“

„Slyšela jsem, že beduíni jsou velmi konzervativní...“

„S Beduíny je to tak: jdou do armády...což lidé z Jaffy a [Východního] Jeruzaléma nedělají. Takže v tomto ohledu jsou více na židovské straně, ale zároveň víc dodržují své vlastní náboženské tradice. A je těžké jim něco nařizovat - dokonce ani policie s nimi nic moc nepořídí. Jsou velmi uzavření – jako Židé v Jeruzalémě.“

„A jak se tvá sestra seznámila se svým budoucím manželem?“

„On pracoval na hlavní autobusové stanici jako ostraha a ona tam pracovala pro autobusovou společnost. Takže se tam potkali, začali spolu chodit a pak přišel k nám domů, požádat našeho otce o její ruku. Můj otec už dříve řekl mým sestrám: 'Když si vás někdo bude chtít vzít a bude mít odvahu se mnou mluvit a vy budete chtít - pak je to v pořádku'. Většina lidí se totiž těchto věcí obává, když neznají tu druhou rodinu. Můj otec mu pak řekl: 'Pokud máš nějaké problémy, vyřeš si je, než si vezmeš moji dceru' a potřásli si rukou. On to udělal a tak se vzali.“

„A oni spolu chodili už před svatbou?“

„Jo, ale nikdo o tom neví. Bylo to tajemství, protože náš táta ji nechtěl nechat randit a takový ty věci. Takže sebou třeba často brala mě nebo bráchu. Dneska se všechny tyhle věci dějí přes internet. Protože pro mou sestru například bylo

---

<sup>1</sup> Jaffa je jeden z nejstarších přístavů světa a dnes tvoří s Tel Avivem jakési souměstí.

těžké chodit sama večer ven. Musela by být zasnoubená. Potkat dívku a vzít si ji – tak to chodí. To není jako tady, kde máš kluka nebo holku – jste spolu dva tři roky a potom se rozejdete. Není to pro ně tak jednoduché.“

„Ale pro tebe neplatí žádná omezení – ty můžeš zůstat přes noc venku?“

„Ano, to můžu tak od dvanácti let...táta nás s bratrem vždycky nechával dělat, co jsme chtěli. Pokud nebyl nějaký problém, dobře jsme se učili a nebyli s námi potíže, měli jsme za sebe sami zodpovědnost. Táta mi neříkal, co mám dělat. Ale kdybych dělal potíže, začal by mi do všeho mluvit. Zatím bylo všechno ok – ve škole jsem se učil, po škole jsem začal pracovat.“

„Přemýšlíš o dalším studiu?“

„Jo, přemýšlím - chtěl bych dělat něco se psaním a něco kolem rádiového vysílání a taky se chci naučit zacházet s photoshopem.“

„Dříve jsi taky uvažoval, že bys šel do armády?“

„Jo, kdybych měl šanci, šel bych...to bych rád.“

„Ale ty přece můžeš...?“

„Jo, ale je tu problém ze strany mojí rodiny, jako jak se na to budou dívat. Protože kdybych byl beduín nebo drúz, to by nebyl problém, ale protože **jsem z Jaffy**, dívali by se na to jinak.“

„A koho přesně myslíš? Třeba sousedé?“

„Sousedé, rodina, každý. Takže jsem nešel.“

„A mluvil jsi o tom se svými rodiči?“

„Ne, neřekl jsem jim to - vím, jak by reagovali...nebylo by to dobré.“

„Vzpomínám si, že jsi jednou říkal, že všechno to vyhrožování Izraeli...například ze strany Íránu, tě rozčiluje...když třeba Ahmadínežád<sup>1</sup> říká, že vymaže Izrael z mapy atd....“

„Jo, Arabové v Íránu nejsou jako my. Jednou jsem vzal motorku a jel na sever [Izraele] a cestou jsem zastavoval a bavil se s lidmi. Mluvil jsem taky se spoustou Arabů a ptal se jich na situaci...Odpovídali: 'My tu žijeme, pracujeme, všechno je v pořádku...chceme žít jako dosud'. Problémy jsou například na letišti s policií. Ta občas dělá Arabům potíže – nebo někdy chytanou, řekněme 13letého kluka, který jde do školy, prohledají ho a vyptávají se ho...Proč, kvůli čemu? On bydlí v Jaffě, jde do školy v Jaffě...nedělá nic jiného...má školní tašku v ní školní pomůcky a myslí na to, že

---

<sup>1</sup> Mahmúd Ahmadínežád – současný íránský prezident proslulý mj. výhružnou rétorikou vůči Státu Izrael.

jde do školy. A pak tě zastaví policie. Otevři tašku, ukaž mi tohle a tamto! Dělají zbytečné problémy. Ale neviním je za to [policisty]. Je to kvůli celé situaci v Izraeli a mezi Araby a Izraelci.

„A stalo se to někdy tobě?“

„Mně ne, protože **nevypadám jako Arab**, neměl jsem tyhle problémy.“

„A tvůj brácha?“

„Ani můj brácha ne - protože většinu času jsme chodili do školy v Tel Avivu. Takže pro nás to bylo jiné - jiná společnost, než v Jaffě.“

„A kde v Tel Avivu jste chodili do školy?“

„Blízko Centrálního autobusového nádraží - je to asi 5 minut odtud.“

„A kolik let jste tam chodili?“

„Šest let – tak trvá střední škola v Izraeli.“

„Řekněme, že kdybych chodil na střední [arabskou] v Jaffě, pravděpodobně bych ji nedokončil. Většina z nich školu nedokončí. Odejdou z ní, tak rok před ukončením.“

„A proč myslíš, že to tak je?“

„Když jsi teenager...chceš se cítit...třeba zkoušet drogy, nejít do školy a sednout si místo toho někam. Ale v téhle [mojí] škole, tam jdeš a učíš se. Vidiš, že všichni tví přátelé se učí, tak to taky děláš. Ale tam [v Jaffě] je to jiné. Lidi chodí za školu, takže půjdeš s nimi. A pravděpodobně jednoho dne začneš dělat potíže.“

„A tvoje škola byla soukromá, tví rodiče za to platili?“

„Ne.“

„Takže i ostatní děti z Jaffy by mohly chodit do židovských škol?“

„Jo, ale je těžké se tam dostat. Můj bratr byl na základní škole opravdu dobrý, takže udělal testy a dostal se na tuhle střední školu, a pak, když jsem přišel já, řekli: 'aha, to je jeho bratr', takže pro mě bylo jednodušší se tam dostat.“

„Aha, to je zajímavé. A tvoje rodina je věřící?“

„Moje máma je věřící – ona je jediná. Můj táta ne. Ale máma je svobodnomyslnější než táta.“

„A tvá sestra, co je teď vdaná v Rahadu, praktikuje náboženství?“

„Většina lidí tam [v Rahadu] je nábožensky založená. Má sestra si jen váže na hlavě šátek, ale není věřící - dělá to jen z úcty k manželovi.“

„A tvoje máma se tě nikdy nesnažila k náboženství 'dostkat'?“

„Ne, každý má jen vědět, co je dobré a co špatné. Řekla: 'pokud jsi hodný kluk, stačí mi to'.“

„A chceš se z Jaffy odstěhovat?“

„Ne, líbí se mi tam. Je to tam klidnější, je to lepší než vychovávat děti v Tel Avivu...“

„Když jsi chodil s Ester, tví rodiče byli v pohodě?“

„Jo, máma se mě ptala, jestli si chci vzít Židovku nebo Arabku – odpověděl jsem jí, že pravděpodobně se **ožením s Arabkou, teda chci říct Židovkou**, protože tohle je společnost, ve které žiji. Ona [máma] řekla: 'Dobře, pokud ji miluješ – nejsem z toho nadšená, ale je to ok'. Jo, řekla, že se jí to moc nelíbí, a že doufá, že potkám Arabku, ale pokud ne, je to pro ni ok.“

„A tvůj otec?“

„Ah, tomu je to jedno. 'Dělej si co chceš', říká.“

„A ty ses někdy potkal s Esterčinou rodinou?“

„Viděl jsem se jednou s Esterčíným otcem. Řekl mi, abychom nebyli spolu, protože to nebude fungovat. Řekl: 'Protože **ty jsi Arab a ona je Židovka**. Já nechci Araba v mé rodině'. Nikdo to nechtěl. Pro Židy je těžké přijmout Araba. Všechny moje přítelkyně byly Židovky a pokaždé to byl ten samý problém. Je jim jedno, jestli jsem slušnej kluk - **jenom slyší Arab - a řeknou: 'vymaž ho!'**.“

„Ale Ester má taky bratra. A ten se k vašemu vztahu stavěl dobře, ne?“

„Jo, byl ok. Řekl: 'Dělejte, cokoli chcete, ale berte ohledy na rodinu, nebude se jim to líbit'. Ale s ním to bylo ok. Mladý lidi jsou s Araby prostě víc v pohodě...ale starší lidi...“

„A kolik je Esterčinu bratrovi?“

„Je v mém věku [22 let].“

„Jasně, takže o tři roky starší než Eser...Hm, a myslíš, že tohle byl ten důvod, proč jste se rozešli?“

„Ne, to ne...tyhle věci pro nás vůbec nebyly důležité. Jako kdo je Arab a kdo je Žid...o to se nikdo nestaral. Znáám jí [Ester] už šest let. Před pár lety chodila do třídy s mou bývalou přítelkyní. A pak jsem Ester potkal znovu asi před třemi lety a začali jsme spolu chodit.“

„A teď je tedy Ester v armádě. Mohlo to přispět k vašemu rozchodu?“

„Ne, řekl jsem jí, pokud chceš dělat něco důležitého v armádě, dělej to. Může to být dobré pro její budoucí život, kariéru. Spousta holek v armádě nic nedělá, stráví dva roky tím, že čekají, až uplynou a budou moct odejít. Řekl jsem jí, že kdyby v armádě dělala něco pořádného – je to lepší pro její budoucnost - získá zodpovědnost atd. Armáda je pro lidi dobrá. Je to přesně věk, kdy se lidi mění [v 18 letech] Armáda je dobrá, když skončíš školu a pořádně ještě nevíš, co chceš dělat - a v armádě začneš přemýšlet a někdy ti to pomůže víc, než cokoli jiného. Ale je tu problém, že někteří lidé nemají armádu v oblibě a jsou z toho pak v depresi. A místo aby je to posunulo o úroveň nahoru, hodí je to dolů. Znímám i lidi, co se v armádě pokusili o sebevraždu. Mám jednoho kamaráda, který se v armádě zbláznil.“

„Aha, a jak to?“

„On byl vnitřně velmi slabý, a když se dostal do armády, bylo to pro něj moc těžké. A jednou se stalo, že na něj někdo vystřelil – šlo to skrz jeho helmu – nezasáhlo ho to, ale od toho dne byl v šoku. A když s ním teď mluvíme, vypráví pořád o Bohu a všechno se tím změnilo. Já ho už skoro nepoznávám. Asi dva roky jsem se s ním neviděl, zůstává stále doma, čte - ztratil spojení se světem.“

„On je Žid?“

„Ano.“

„A myslíš, že kdybys šel do armády, že se k tobě budou chovat stejně - že nebudou dělat rozdíly?“

„Jo, to je tak tady v Izraeli, že se v armádě dají dohromady všechny možné druhy lidí. Nejsou tam rozdíly, řekněme, mezi bohatými a chudými, mezi tmavou a světlou pletí, mezi Aškenázy nebo Mizrahi. Dají všechny spolu. V armádě lidé dospívají. Po armádě bereš život vážně, začneš se radovat z jednoduchých věcí. Jako to, že si můžeš sednout do kavárny, protože v armádě kavárny nejsou. Užíváš si, že můžeš chodit v normálním oblečení. Armáda tě naučí užívat si běžné věci, jako jsou cigarety nebo posezení venku, beztoho, aniž by ti někdo stál za zády a sledoval, jestli jsi nepřetáhl svoje dvě minuty.“

„Ale ty bys tam ještě pořád mohl jít [do armády], ne?“

„Ano, ale přece...“

„A kdybys zkusil promluvit s rodiči..?“

„Ne, k tomu se nechystám. Víím, co by mi řekli.“

„Ale možná je podceňuješ, jsou přece dost liberální...“

„Jo, to jsou – moje máma víc než táta...ale myslím, že by to nevzali...chci je ušetřit toho, že by se s tím museli nějak vypořádávat...co se mě týče, je mi jedno co si o mě lidé myslí nebo co o mě říkají, ale oni žijí v Jaffě. Mají tam víc přátel, víc rodiny a víc jim lidé řeknou a oni to poslouchají.“

„A kdyby sis vzal Ester, myslíš, že bys s ní mohl zůstat v Jaffě?“

„Jo, bez problémů – je tam spousta Židů - je to skoro půl na půl.“

„Aha, a jsou tam i smíšené páry jako vy?“

„Mám jednoho bratrance, který si vzal Rusku a nikdo na něj nijak nezahlížel - měli ji opravdu rádi. Moje rodina a přátelé byli úplně v pohodě. Ale byl tu jeden člověk, který za námi pořád chodil a říkal: je to špatné – je to špatné...“

„A myslíš, že to s Ester opravdu skončilo nebo, že se ještě můžete dát dohromady?“

„Ne, už je to skončené. Můj problém je, že jsem nerad sám - když se s někým rozejdu, najdu si za pár dní jinou a na tu předchozí zapomenu.“

„A jak je to dlouho, co jste se rozešli?“

„Čtyři měsíce, myslím...“

„Takže teď už jsi v pohodě?“

„Ne, pořád o ní přemýšlím, pořád mi chybí...každý den si představuju, co asi dělá a tak – ale vím, že by to znovu nefungovalo...“

„Takže nejste vůbec v kontaktu?“

„Voláme si tak každý týden nebo dva...stačí mi, že vím, že je ok, že nemá problémy...a nepokládám příliš mnoho otázek...“

„Chápu...A kdybyste se vzali, chtěl bys, aby zůstala doma nebo šla do práce?“

„Do práce, určitě. Někdo musí domů nosit peníze kromě mě...ani by mi nevadilo starat se i o děti...a rozdělit si domácí práce...já nejsem ten typ, co by řekl ženě: 'Ty budeš doma dělat tohle, tohle a tamto a já budu nosit z práce peníze' Řekl jsem: 'Já se postarám z našich dětí o kluka, ty o holku a uvidíme, kdo bude lepší (smích).“

„Kdybyste měli s Ester děti, tak budou Židi a muslimové zároveň, že jo?“

„Jo, měly by velký problémy, pravděpodobně...v Izraeli.“

„A jaký třeba?“

„No ve škole, když jsi dítě, tak se ti ostatní děti budou posmívat a mluvit o tobě. Mám ruskou kamarádku, která má teď pětileté dítě ve školce a oni tam mluví o Arabech, že nejsou ok a takové ty věci. A její syn přišel domů a řekl, že nenávidí Arabů. A ona se ho ptala: 'Proč' a syn řekl: 'Protože dělají ošklivé věci' a ona řekla:

*'ale pamatuješ si Emila, máš ho rád?' - 'Ano, mám ho rád' - 'A víš, že Emil je Arab?' A její syn řekl: 'Ale Emil je fajn - Arabové jsou zlí'. On vůbec nevěděl, jak to má rozlišit. Viděli jsme se předtím už několikrát a opravdu mě měl rád, takže pro dítě je to problém. A já a moje [budoucí] žena se tím dokážeme vypořádat, ale pro dítě je to problém. I to, aby vědělo, kdo je. Taký pro dítě může být těžké, že někdo řekne: 'ty jsi Arab' a někdo jiný: 'ne, ty jsi Žid'.*

*Nejhorší je to ve škole s kamarády, protože všechno co řeknou, na tebe působí a je jedno, co říkají rodiče. Takže je mi jasné, že pro dítě by to bylo těžké - žít v Izraeli. "*

*„A na té ruské střední škole, kam jsi chodil, byli všichni v pohodě?“*

*„Jo, většinu času jo. Možná dva z nich - z 1500 žáků - nebyli. Když jednou vybuchnul jeden klub<sup>1</sup>, kam chodilo hodně lidí z naší školy a pět z nich tam tehdy umřelo, tak potom, co se to stalo, jsme radši s bráchou zůstali doma a nedělali nic. Ani jsme nevěděli, jestli máme jít do školy, protože si všichni budou myslet, že my jsme ten problém...Tak jsme zůstali pár dní doma, ale pak jsme tam šli a všichni byli v klidu. Kromě jednoho kluka, který ke mně přišel a řekl: 'My tě tady nepotřebujeme – nemáš v téhle zemi žádná práva'. Odpověděl jsem mu: 'Fajn, jestli mi přivedeš celou svoji třídu a všichni mi tohle řeknou, vezmu si batoh a půjdu pryč'. A asi za půl hodiny se vrátil se svým kamarádem a ten se mi omluvil, řekl, že **je to kvůli té situaci** a kvůli tomu, co se stalo. Řekl: 'Neber to vážně, on to řekl ve vzteku, ale neber si to osobně'. A to je jediná věc, co se kdy odehrála. Kdyby to byla, řekněme, židovská škola, bylo by to jiné - oni by řvali- a hodně lidí. Židé jsou větší rasisti, než Rusové. Protože Rusové tady taky nejsou tak moc přijímání - takže vědí, jaké to je, jak se člověk cítí a nechtějí dělat ostatním to samé. Jako Arabům třeba. Většina z nich [Rusů] jsou přátelští. Ať v Jaffě nebo v Tel Avivu. Ale Židi ne, řeknou: 'ty jsi Arab'. Židi po tom všem, čím prošli, tak se teď chovají stejně k ostatním. To jak jednají, to je to, co v Izraeli nenávidím...když jsem byl v Čechách, tak se mi moc líbilo třeba, jak lidé řídí. Všichni byli zdvořilí, nikdo se moc nestresoval. Jeli jsme taxíkem a taxikář byl v pohodě, líbilo se mi, jak všichni reagují - nikdo netroubil ani nebyl agresivní. "*

*„A co si myslíš o bezpečnostní bariéře, kterou Izrael staví kolem Západního břehu?“*

<sup>1</sup> Jednalo se o sebevražedný atentát arabského teroristy na plážovou telavivskou diskotéku *Dolphin* poblíž delfinária, 1. června 2001. Mezi 21 obětmi bylo 7 studentů Emilovy školy. K atentátu se přihlásil „Palestinský Hizballáh“ („Tel-Aviv suicide bombing at the Dolphin disco - 1-Jun-2001“ Izraelské ministerstvo zahraničních věcí.)

„Nemyslím, že by to něčemu pomohlo – je to jen plýtvání penězi a zraňuje to lidské city. Protože to často staví uprostřed něčí půdy, kterou tím rozdělí napůl. A proč? Nevím, není to dobré. Navíc není vůbec těžké se přes tu zeď dostat, takže je to jen vyhazování peněz, proč to dělat? Myslím, že se jen snaží ukázat, že něco dělají a přitom to není efektivní, nic to neřeší. Kdybych se chtěl přes tu zeď dostat, zabere mi to dvě minuty – když půjdu přes check point<sup>1</sup>, nebude v tom velký časový rozdíl. Myslím, že jen dávají lidem důvod k tomu, aby nenáviděli Izrael.“

„A už opravdu poslední otázka. Můžeš se zamyslet, jak bys sám sebe definoval?“

„Vnímám se jako Arab, ale většina lidí mě jako Araba nevidí. Nevidí mě ani jako Žida, ani jako Araba. Ale já se vidím jako Arab. Nestydím se za to, věřím ve své náboženství. Nenávidím některé věci v arabské kultuře, způsob, jakým nerespektují dívky, způsob, jakým se chovají k Židům. Stalo se mi, že jsem přišel mezi lidi do Jaffy s židovskou přítelkyní a potkal jsem nějakého arabského známého, kterého jsem dlouho neviděl a on za mnou jen tak přišel a řekl mi: 'Přenech mi ji po sobě' ...jak si to může myslet, proč to vůbec řekl? Kdybych přišel s Arabkou, nikdo by si nic nedovolil, ani se zeptat, jak se jmenuje. A proto to nenávidím, tyhle věci. To je taky důvod, proč se od toho distancuju. Nestydím se za to, že jsem Arab...líbí se mi to. Myslím...já věřím, že když jsi dobrý člověk a věříš v Boha, tak to stačí. Nemusíš se modlit, nemusíš pro něj [Boha] nic dělat...prostě ti dal život, abys ho žil, ne abys ho odevzdal<sup>2</sup> ...nebo něco takového....Já nedělám rozdíl mezi tím, kdo je Žid a kdo je Arab...jsou věci špatné a věci dobré.“

### **Klíčové body analýzy a interpretace:**

- „Situační“ racionalizace
- Utváření Emilovy identity na pozadí židovsko-arabských vztahů
- Idealizace armádního výcviku
- Rusové jako druhořadí občané
- Vztah Emila a Ester

<sup>1</sup> Angl. *Check point* – „kontrolní stanoviště“ Izraelských obranných sil (*Israeli defense forces*) se nachází na Západním břehu. Slouží především k odhalování transportu zbraní a trževin do Izraele.

<sup>2</sup> Zřejmě narážka na islamistické sebevražedné atentáčníky, kteří dezinterpretují myšlenky Koránu, aby podpořili svou zhoubnou „filozofii“.



### „Situační“ racionalizace

Emil se snaží racionalizovat různé potíže, které mají izraelští Arabové. Podle něj vyplývají „ze situace“. Například když po výbuchu bomby v klubu zemřelo několik studentů Emilovy školy, tak jeden spolužák Emila slovně rasisticky napadl. Pak se mu s jiným spolužákem přišli omluvit s tím, že je to: „*kvůli té situaci*“.

Když policie prohledává školní tašku 13letému klukovi, je to zbytečné, ale: „*neviním je za to [policisty]. Je to kvůli celé **situaci** v Izraeli a mezi Araby a Izraelci.* Když se v Izraeli obecně mluví o „situaci“ bez dalšího upřesnění, jsou téměř vždy tématem izraelsko-palestinské vztahy. Jedná se o lokální vyjadřovací úzus.

### Utváření Emilovy identity na pozadí židovsko-arabských vztahů

Emil ale tyhle „situační“ problémy nemá, jako důvod uvádí: „*protože nevypadám jako Arab*“.

Jeho identita je rozpolcená, svou **národnostně-kulturní vykořeněnost** si částečně uvědomuje. Píše v hebrejštině texty „o životě“, už od školky se učil hebrejsky. Na dotaz, jak mluví s rodiči, odpovídá vyhýbavě: „*S mými rodiči mluvím...já nerozumím tak moc arabsky...rozumím víc hebrejsky...*“. Vymezuje se i vůči sourozencům: „*Ti mluví perfektně arabsky (...) mají víc arabských přátel.*“. Zatímco Emilovi přátelé: „*Většina mých přátel jsou Židi*“.

Když o sobě Emil volně vypráví, říká „*jsem z Jaffy*“. Až na přímý dotaz o své identitě, řekne „*vnímám se jako Arab*“, ale vzápětí dodá: „*ale většina lidí mě jako Araba nevidí.*“. Pak upřesňuje: „*Nevidí mě ani jako Žida, ani jako Araba.*“. Pak opakuje, jako by sám sebe ujišťoval: „*Ale já se vidím jako Arab. Nestydím se za to, věřím ve své náboženství.*“. A na jiném místě téže odpovědi ještě jednou zdůrazňuje: „*Nestydím se za to, že jsem Arab...líbí se mi to.*“.

Zajímavá je i Emilova odpověď matce, na otázku, jestli si chce jednou vzít Židovku nebo Arabku: „*pravděpodobně se ožením s Arabkou, teda chci říct Židovkou, protože tohle je společnost, ve které žiji.*“ Zde podle teorií S. Freuda dostává slovo podvědomí, prostřednictvím tzv. chybných úkonů<sup>1</sup>.

Představuje si, že kdyby chodil do školy v Jaffě, asi by ji nedokončil: „*Ale tam [v Jaffě] je to jiné. Lidé chodí za školu, takže půjdeš s nimi. A pravděpodobně jednoho dne začneš dělat potíže (...) většina z nich školu nedokončí.*“

<sup>1</sup> Zde jde konkrétně o „překnutí“.

Ačkoli se Emil se Státem Izrael do velké míry identifikuje, nepovažuje, zdá se, izraelské Araby za Izraelce: „*Je to kvůli celé situaci v Izraeli a mezi Araby a Izraelci.*“. Za Izraelce nakonec nepokládá ani Rusy. Na otázku, jaké to bylo ve škole, kde kromě Emila a jeho bratra byli sami Rusové, odpovídá: „*Dost dobrý...nejsou jako Izraelci.*“.

### **Idealizace armádního výcviku**

Tato **polovědomá krize identity** je ještě umocněna nemožností vstupu do armády, kam odchází všichni ostatní: „*kdybych byl beduín nebo drúz, to by nebyl problém, ale protože jsem z Jaffy, dívali by se na to jinak.*“. Armáda se tak stává nedosažitelným snem, který si Emil i do jisté míry idealizuje: „*tady v Izraeli (...) se v armádě dají dohromady všechny možné druhy lidí. Nejsou tam rozdíly, řekněme, mezi bohatými a chudými, mezi tmavou a světlou pletí, mezi Aškenázy nebo Mizrahi. Dají všechny spolu. V armádě lidé dospívají. Po armádě bereš život vážně, začneš se radovat z jednoduchých věcí.*“. A na jiném místě: *Armáda je pro lidi dobrá. Je to přesně věk, kdy se lidi mění [v 18 letech]. Armáda je dobrá, když skončíš školu a pořádně ještě nevíš, co chceš dělat - a v armádě začneš přemýšlet a někdy ti to pomůže víc, než cokoli jiného.*“. Emil by do armády vstoupit mohl. Ale bere ohledy na to, aby rodiče nepřišli do řeči, nemuseli střídat s nelibostí arabských sousedů: *chci je ušetřit toho, že by se s tím museli nějak vypořádávat...co se mě týče, je mi jedno co si o mě lidé myslí nebo co o mě říkají, ale oni žijí v Jaffě. Mají tam víc přátel, víc rodiny a víc jim lidé řeknou a oni to poslouchají.*“

### **Rusové jako druhořadí občané**

Emil ostře rozlišuje mezi „Rusy“ a „Židy“. Ve škole kam chodil, byli „sami Rusové“ bylo to „*dost dobrý...nejsou jako Izraelci (...) mají větší úctu k lidem a tak - mají jinou mentalitu (...) je to jiná kultura.*“

Podle Emila jsou Rusové v Izraeli společensky marginalizováni. Vědí tedy jaké to je a nechovají se proto stejně k ostatním: „*Židé jsou větší rasisti, než Rusové. Protože Rusové tady taky nejsou tak moc přijímání - takže vědí, jaké to je, jak se člověk cítí a nechtějí dělat ostatním to samé. Jako Arabům třeba. Většina z nich [Rusů] jsou přátelští. Ať v Jaffě nebo v Tel Avivu. Ale Židi ne, řeknou: 'ty jsi Arab'. Židi po tom všem, čím prošli, tak se teď chovají stejně k ostatním.*“

Emilův bratranec se přímo s Ruskou oženil. Je nutno připomenout, že ne všichni Rusové v Izraeli jsou Židé. Mají sice izraelské občanství, ale někteří z nich jej získali, nikoli na základě židovského původu, ale podle Zákona o slučování rodin.

### **Vztah Emila a Ester**

Ester s Emilem se po třech letech rozešli, pár měsíců po té, co Ester nastoupila do armády. Od Emila jsme se nikdy přesně nedozvěděli, proč k tomu podle něj došlo, ale z jiných zdrojů víme, že se Ester do velké míry osamostatnila a začala jednat nezávisle. Například se přestala s Emilem radit, o tom jaký zvolit účes. Otázkou zůstává, jestli se tak stalo přirozeným průběhem dospívání nebo spíš vlivem konfrontace s armádním prostředím. Svou roli mohla hrát i všudypřítomná propaganda sionismu a židovství jako takového na úkor „ostatních“, která je obzvlášť v armádním prostředí značně intenzivní. Emil však naše spekulace o tom, zda armáda přispěla k jejich rozchodu, odmítá. Dále odpovídá vyhýbavě, jakoby otázce neporozuměl. V odpovědi si dává záležet na tom, aby bylo zřejmé, že Ester podporoval ve vojenské kariéře: „(...) řekl jsem jí, pokud chceš dělat něco důležitého v armádě, dělej to. Může to být dobré pro její budoucí život, kariéru. Spousta holek v armádě nic nedělá, stráví dva roky tím, že čekají, až uplynou a budou moct odejít. Řekl jsem jí, že kdyby v armádě dělala něco pořádného – je to lepší pro její budoucnost - získá zodpovědnost atd.“. Předchozí výpověď je možná narážkou na fakt, že Ester po rozřazovacích testech nabídli, jako jednu z možností, práci ve speciální jednotce s částečným stupněm utajení. Ester nám před rokem řekla: „(...) při nástupu do armády mi nabídli práci u speciálního útvaru s jistým stupněm utajení - ptala jsem se, zda by jim vadilo, že je můj přítel muslim. Odpověděli, že to musí zjistit, protože se zatím nikdo na nic takového neptal. Nakonec jsem to radši rovnou odmítla - budu radši pracovat jako administrátorka u útvaru tady ve městě a nebudu znát žádná tajemství.“.

Stejně tak, a mnohem důrazněji, Emil odmítá, že by se na skončení vztahu podepsala jejich rozdílná národnost a nepříznivé vyladění většinové společnosti vůči menšině izraelských Arabů: „(...) tyhle věci pro nás [mě a Ester] vůbec nebyly důležité. Jako kdo je Arab a kdo je Žid...o to se nikdo nestaral.“.

Na druhé straně si je Emil velmi dobře vědom, že rodiče Ester s jejich vztahem rozhodně nesouhlasili, otevřeně jej diskriminovali kvůli jeho národnosti a dali mu rezolutně najevo, že v rodině není vítán. V rozhovoru s jejím otcem se dozvěděl, že: „(...) to nebude fungovat. Řekl: 'Protože ty jsi Arab a ona je Židovka. Já nechci

*Araba v mé rodině'."* Emil dále vzpomíná, že tomu tak bylo pokaždé, když měl židovskou přítelkyni: „*Nikdo to nechtěl. Pro Židy je těžké přijmout Araba. Všechny moje přítelkyně byly Židovky a pokaždé to byl ten samý problém. Je jim jedno, jestli jsem slušnej kluk - jenom slyší Arab - a řeknou: 'vymaž ho!'*."

## **Rozhovor č. 7**

### **ESTER – 18 let - IZRAELSKÁ ŽIDOVKA**

Ester studuje na specializované střední škole ekonomii a sociologii. V ekonomii chce pokračovat na Vysoké škole. Má jednoho staršího bratra ve věku 22 let. Říká, že její rodiče jsou zcela sekulární. Nedodržují šabat, nepostí se na *Jom kipur*, nevaří košer. Pouze jeden dědeček navštěvuje synagogu a na *Jom kipur* nejí ani nepije. Prarodiče přišli z Rumunska, jeden prapradědeček z Německa, druhý ze Španělska. I když není rodina nábožensky založená, schází se během náboženských svátků a její bratr je obřezán. Ester sama také náboženství nepraktikuje, dokonce se nevyhýbá vepřovému masu. Svého syna by ale jednou obřezat nechala. Důvodem pro ni však nejsou náboženské důvody, ale je to podle ní zdravější. O dětech zatím ještě nepřemýšlí, jednou by je ale chtěla mít (maximálně tři).

Ester s rozhovorem okamžitě souhlasila. Domluvit místo a čas se však ukázalo jako velmi obtížné. Několik dní vůbec nebrala telefon, ani nereagovala na naše vzkazy. Když se nám ji podařilo konečně zastihnout, smála se, že neměla čas. Působí velmi bezstarostně a zdá se, že si s ničím nedělá *těžkou hlavu*. Nakonec se setkáváme v hlučné kavárně v centru kosmopolitního Tel Avivu. Ester sem chodí několikrát do týdne. Vídá se tu s kamarády a především se svým přítelem Emilem. Ve chvíli pořízení rozhovoru spolu Ester s Emilem už přes dva roky chodili. Esterina výpověď sice v tomto textu na Emilovu bezprostředně navazuje, ve skutečnosti ji však o rok předchází a vrací nás do doby, kdy byli ještě spolu.

*„Vědí tvoji rodiče o vašem vztahu?“ „Řekla jsem rodičům, že mám muslimského přítele, ale nesouhlasili a teď se s tím radši tajím. Chodíme spolu dva roky a řekla jsem jim to po šesti měsících.“*

„Očekávala jsi jejich reakci?“ „To ano, ale nevěděla jsem, že to bude až takové. Řekli mi, abych si vybrala mezi nimi a Emilem. Problém je v tom, že je zajímavá, coby tomu řekli ostatní lidé a taky si myslí, že by to vadilo prarodičům. Naopak jeho rodiče mě znají a nemají s tím problém...jeho matka je praktikující muslimka...chodí zahalená...ale nikdy mi nedala nic najevo a vždycky mě k nim zve.“

„Takže tvoji rodiče si teď myslí, že chodíš s někým jiným?“ „Ne, myslí si, že jsem s přáteli.“

„Takže se tě nesnaží kontrolovat?“ „Ne, ale kdyby to dělali, bylo by to pro mě jednodušší. Pak bych jim to už musela říct. Myslím, že jim vadí hlavně jiné kulturní kořeny. Kdybych chodila s jemenským Židem, nebude to o nic snazší - taky kvůli jiné kultuře. Chtěli by, abych chodila s nějakým klukem s evropskými kořeny, co má bohaté rodiče (smích).“

„Vzala jsi někdy Emila k vám domů?“ „Jen když tam rodiče nebyli.“

„A co tvůj bratr, jak se na to dívá?“ „Můj bratr s naším vztahem souhlasí, ale řekl, že kdybychom se vzali, na svatbu nepřijde.“

„Myslíš, že se mladá generace dívá na smíšené páry tolerantněji?“ „To se mi ani nezdá. Když se o našem vztahu dozvěděla moje kamarádka z dětství, řekla, že už se mnou nechce mluvit a už jsme se neviděly - zvykla jsem si na to.“

„A znáš nějaké další smíšené páry, jako jste vy?“ „Znám židovsko-křesťanské páry, kde křesťané jsou Arabové, ale páry jako my, ne.“

„Když spolu někam jdete, lidé poznají, že je Emil Arab?“ „Vůbec ne, všichni mi říkají, že tak nevypadá. Na ulici jsme nikdy problém neměli. Vadí to jen rodičům a některým kamarádům. Navíc **Emil mluví perfektně hebrejsky**, chodil na židovskou školu a jeho kamarádi jsou většinou Židé. Takhle jsme se vlastně seznámili - asi před pěti lety - měli jsme společné přátele.

„Aha, a ty přece taky umíš trochu arabsky?“ Arabštinu máme ve škole jen jako volitelný předmět, ale já jsem si ji vybrala - ne kvůli Emilovi, ale učila jsem se jí už předtím. S Emilem spolu **mluvíme hebrejsky**.“

„Cítíš se být Židovkou?“ No...**mluvím hebrejsky**...studovala jsem Bibli...ale spíš jako že nejsem křesťanka.“

„Takže kromě rodičů a některých kamarádů váš vztah nikomu nevadí?“ „O nikom nevím. I když vlastně při nástupu do armády mi nabídli práci u speciálního útvaru s jistým stupněm utajení - ptala jsem se, zda by jim vadilo, že je můj přítel muslim? Odpověděli, že to musí zjistit, protože se zatím nikdo na nic takového neptal.“

*Nakonec jsem to radši rovnou odmítla - budu radši pracovat jako administrátorka u útvaru tady ve městě a nebudu znát žádná tajemství. “*

*„A jak si představuješ vaši budoucnost, co kdybyste měli děti<sup>1</sup>?“ „Doufám, že se situace uklidní a bude mír. A co se obřízky týče, Arabové ji mají taky, takže alespoň v tom by nebyl problém (smích).“*

### **Klíčové body analýzy a interpretace:**

- Jiné kulturní kořeny
- Esterin pohled na Emila
- Esterino sebepojetí

### **Jiné kulturní kořeny**

Zde se pozastavíme nad Esterinou myšlenkou, že to, co vadí jejím rodičům na vztahu s Emilem, není to, že je Arab, ale spíše odlišné kulturní kořeny: *Myslím, že jim vadí hlavně jiné kulturní kořeny. Kdybych chodila s jemenským Židem, nebude to o nic snazší - taky kvůli jiné kultuře. Chtěli by, abych chodila s nějakým klukem s evropskými kořeny, co má bohaté rodiče (smích).*“ Tato „verze“ je pro Ester zřejmě přijatelnější, nemusí s rodiči o vztah bojovat, což ostatně ani nedělá. Když rodiče nesouhlasili, začala Emila tajit. Zvolila tedy nekonfrontační, únikovou strategii. Odmítá si připustit, že by na vině byla odlišná národnost a argumentuje tím, že jemenský Žid by jim nevadil o nic méně. My ovšem z rozhovoru s Emilem víme, že její rodiče neměli ani tak problém s kulturní odlišností, ale spíše právě s Emilovou národností. Otec se vyjádřil velmi přímočaře. Řekl Emilovi, že jejich vztah nebude fungovat: *‘Protože ty jsi Arab a ona je Židovka. Já nechci Araba v mé rodině’.*“ Je nasnadě, že k odlišné národnosti se většinou váže i „odlišná kultura“, tak, jak je chápána v tomto kontextu. Přesto se domníváme, že tato terminologie je do jisté míry zástupná. Izraelský edukační systém se v posledních dekádách snaží o podporu vyjadřování v souladu s politicky korektním slovníkem. Vychovává tak v zemi generaci, která, ač třeba zatím nezmění své myšlení, bude se vůči „ostatním“ vymezovat pouze tímto nepřímým, méně konfliktním způsobem. I v rozhovoru

---

<sup>1</sup> Židé dědí židovství po matce, muslimové svou příslušnost naopak po otci. V případě diskutovaného páru by byl tedy potomek považován jak za Žida, tak za muslima. Mnohem závažnější situace nastává, když je otec Žid a matka muslimka. V takovém případě není dítě oficiálně ani Židem, ani muslimem.

s Emilem jsme zaznamenali tato slovní spojení. Jak v pozitivním hodnocení Izraelců původem z Ruska: *jsou víc v pohodě - je to jiná kultura.*“, tak o sestřině obtížném přizpůsobování v beduínské vesnici: *„(...) tam je to jiná kultura a všechno je jiné...takže to pro ni není jednoduché (...)“*.

### **Esteřin pohled na Emila**

Ester Emila před rodiči tají. Vzala ho k nim domů, jen když tam rodiče nebyli. Zároveň s nimi o tom zkoušela mluvit. A na to, že ji kvůli Emilově národnosti opustila kamarádka z dětství si „*zvykla*“. Přesto, že nám Emil tvrdil, že *„(...) tyhle věci pro nás [mě a Ester] vůbec nebyly důležité. Jako kdo je Arab a kdo je Žid...o to se nikdo nestaral.“*, bylo pro Ester velmi důležité, že Emil nevypadá jako Arab. Na otázku, zda cizí lidé poznají, že je Arab, důrazně odpovídá: *„Vůbec ne, všichni mi říkají, že tak nevypadá.“* (dokonce sám Emil dvakrát toto v rozhovoru uvedl: *„nevypadám jako Arab“* a *„většina lidí mě jako Araba nevidí.“*) Zdá se jakoby si Ester snad ani neuvědomovala, že Emil Arab je. Důležitý je pro ni společný jazyk a společní židovští přátelé: ***Emil mluví perfektně hebrejsky, chodil na židovskou školu a jeho kamarádi jsou většinou Židé. Takhle jsme se vlastně seznámili - asi před pěti lety - měli jsme společné přátele.***“ a na jiném místě: *„S Emilem spolu **mluvíme hebrejsky.**“*

Hebrejský jazyk je, zdá se, také základem pro **Esteřino sebepojetí**. Na otázku, zda se cítí být Židovkou, odpovídá spíše zamítavě: *No...**mluvím hebrejsky**...studovala jsem Bibli...ale spíš jako že nejsem křesťanka.*“. Kromě důrazu na jazyk je zajímavá Esteřina koncepce „Židovka“ vs. „křesťanka“. V rámci tohoto vylučujícího prizmatu dává pojem „Židovka“ do kontextu náboženského, nikoli národnostního.

I když uvážíme kontext rozhovoru, kdy Ester zřejmě nechtěla zdůrazňovat rozdílné prostředí původu sebe a Emila, je taková odpověď pro dnešní mladou generaci netypická. Na druhé straně byla Ester ve svých 18 letech naší nejmladší respondentkou. Nemůžeme tedy vyloučit, že se jedná o nastupující trend v izraelské společnosti, který podpoří utváření identity na kvalitativně vyspělejší platformě, než je národnostní.

## **II. 5 Diskuse**

Předmětem této kapitoly je stručná prezentace závěrů a možných prognóz, které tato práce přinesla. Bylo zde již mnohokrát řečeno, že izraelská společnost nepředstavuje homogenní celek, naopak je modelovým příkladem socio-kulturní diverzity. Stejně tak i židovské ženy, kterých se předložená práce týká především, jsou jak představitelkami mladého izraelského národa, tak zároveň nositelkami tradic rozličných kulturních prostředí diaspory. Tyto zdánlivé kontradikce vytváří jedinečnou atmosféru země, která je ze své podstaty zemí přistěhovalců. Nejedná se však o jakýsi „Nový svět“ 20. století, kde by po vzoru někdejší Ameriky byla minulost jednotlivců zapomenuta ve prospěch společné budoucnosti. Izrael naopak umožňuje imigrantům vstup na základě veřejně deklarovaného židovského původu. A židovská identita se zde také stává jednotícím prvkem napříč společností.

Netřeba zdůrazňovat, že židovská identita je od II. světové války, kromě náboženství a ideologie sionismu, formována také prožitkem holocaustu, který se zřejmě navždy zapsal do kolektivní paměti Židů. Tuto katastrofu však internalizovaly nejen generace potomků přeživších, ale i Židé z částí diaspory, které „konečným řešením“ zůstaly geograficky nedotčeny. Drtivá většina námi oslovených Izraelců, i těch velmi mladých, zcela samovolně předpokládala, že se o téma holocaustu budeme přirozeně také zajímat. Holocaust se tak paradoxně pro mnohé stal stigmatizujícím stvrzením „národní vyvolenosti“.

Dalším faktorem utváření identity je pak vliv náboženství, což byla také stěžejní oblast zájmu této práce. Tento fenomén se ukázal být zároveň poměrně obtížně postižitelným tématem. Ačkoli se většina dnešních Izraelců navenek okázale distancuje od horlivých projevů zbožnosti religiózních Židů, je judaismus neodmyslitelným atributem sebeuvědomění celého národa, tedy i jeho sekulární části.

V této souvislosti lze poukázat i na výpovědi částí respondentek, které nejdříve tvrdily, že nejsou nábožensky založené a žádná nařízení nedodržují, často je ani neznají, při čemž vzápětí, na přímé dotazy týkající se náboženských praktik: svátků, košer stravování či obřizky – hlavních externích projevů judaismu – odpovídaly kladně či nakonec připustily, že věří v boha. Tyto časté rozpory mezi deklarovanými



postoji a životní praxí do značné míry korespondují s přístupem sekulární populace vůči menšinovým, avšak velmi výrazným a vlivným religiózním kruhům.

Ptáme-li se, proč neortodoxní Izraelci, kteří mají v zemi stále početní převahu, ponechávají v rukou ortodoxních náboženských proudů tak značnou moc, odpověď není jednoznačná.

Všudypřítomná hrozba válečného konfliktu s arabskými sousedy a častá kritika či odsouzení Izraele západními zeměmi vede uvnitř izraelské společnosti k určitému negativnímu sebevymezení vůči ostatním. Tyto faktory posilují nacionalistické tendence a sekundárně nahrávají právě náboženským sionistickým směrům. Ortodoxní judaismus se pak v dobách chaosu stává jakýmsi nezpochybnitelným „pevným bodem“, osou a páteří, která, jako všechny rigidní náboženské systémy, poskytuje jisté zázemí jak svým stoupencům, tak v případě Izraele i sekulárním Židům.

Dalším nepřímým důsledkem časté mobilizace země a nutnosti reagovat na podněty zpochybňující samotnou existenci státu, je fakt, že otázky pozice žen ve společnosti jsou často přehlíženy a jejich řešení je považováno za marginální.

Nebylo záměrem této práce zpytovat míru demokracie v Izraeli. Nepřehlédnutelná je však značná nevyváženost mezi některými plně rozvinutými atributy demokracie za současného přetrvávání legislativních anomálií zasahujících do osobní svobody jednotlivce. Většinu těchto odchylek v zákonodárství je možno přičítat právě vlivu ortodoxního judaismu v zemi. Zaznívají hlasy volající po legislativním zrovnoprávnění reformního a konzervativního proudu s ortodoxním a je mnoho těch, kteří jako pravého duchovního nástupce rabínského judaismu vnímají spíše proud konzervativní. Monopol ortodoxie v Izraeli je však jistou zárukou i pro nenáboženské sionistické elity, které zde stále dominují. Jak bylo naznačeno, je ortodoxní politicky aktivní proud zhusta pravicově orientován a jeho rétorika se často nese v duchu vyvolenosti židovského národa. Lze se domnívat, že pokud by v Izraeli získal oficiální vliv a pravomoci například proud reformní, je třeba zároveň kalkulovat s postupným rozředěním zakládající myšlenky Izraele jako „Židovského státu“. K sestavení vlády by pak mnohem snáze mohly být přizvány arabské strany, spíše než religiózní židovská pravice.

Izrael se poměrně nedávno výrazněji sekularizoval s mohutnou vlnou ruské *alijs* posledních dekád minulého století. Židé, kteří odešli ze Sovětského svazu (či pozdějšího SNS) do Izraele, byli vesměs ateisté, kteří uniknuvší socialistické propagandě, nebyli příliš aktivní v příklonu k žádné jiné ideologii - ani sionistické ani

té náboženské. Dodali sice Izraeli potřebné lidské zdroje, zároveň však značně otráslí základy „Židovského státu“ a velká část z nich zde vytvořila jakousi paralelní kulturu. Důsledkem byla zvýšená polarizace sekulární a religiózní židovské populace a zároveň znatelná tendence k náboženským ústupkům, které tato suverénní ruská *alija* vyvolala.

I přes toto částečné zesvětštění většinové společnosti, zůstává judaismus, jak již bylo řečeno, nedělitelnou podstatou židovské identity. Dobrým příkladem je páteční večer – počátek šabatu, kdy se zpomalí dokonce i tempo „hříšného“ Tel Avivu a v ulicích se objeví množství mužů s jarmulkou na hlavě. Tito „sváteční Židé“, během pracovního týdne žijící zcela světsky, mají občas potřebu vyjádřit sounáležitost a sympatie tradičním hodnotám. A jsou to zřejmě právě tito dle svých slov „nenábožensky založení“ Izraelci, kteří nad rostoucím vlivem a požadavky ortodoxie přivírají oči. Možná se spolu s Davidem Ben Gurionem domnívají, že napomáhají „udržet při životě jiskru židovské tradice a vzdělanosti“, nebo abychom parafrázovali naši respondentku rabínku Zohar, cítí vinnu za to, že oni sami nejsou těmi „dobrymi“, ortodoxními Židy, představiteli autentického judaismu. Ať je odpověď jakákoli, lze s jistotou říci, že Ben Gurionovy prognózy předurčující ortodoxní populaci pozvolný zánik se rozhodně nevyplnily. Naopak. Vzhledem k vysoké míře porodnosti v religiózních rodinách lze spíše předpovídat její vzestup, který se nevyhnutelně promítne i v silicím vlivu náboženských stran na politické scéně.

Jinou otázkou je, kam tento vývoj povede (některé odhady spekulují dokonce o možnosti vzniku *halachického* státu, tedy teokracii) a jaký dopad budou mít tyto poměry na izraelské židovské ženy obecně. Troufáme si tvrdit, že dokud bude Izrael ženy potřebovat v armádě, jejich společenské postavení a vliv se možná nezlepší, ale nebude ani umenšováno. Jinou situaci lze pozorovat v řadách ortodoxních feministek, které nachází velkou podporu především mezi Židovstvem demokratických zemí diaspory. Tyto snahy se odrážejí mimo jiné v množství literatury, která nově zpracovává biblické prameny a snaží se o reinterpretaci *halachy* a dalších náboženských zdrojů z genderově neutrálních pozic. Toto úsilí však zatím oficiálními ortodoxními institucemi nebylo reflektováno. Zároveň již není zcela vzácné přehodnocení stanovisek jednotlivými ortodoxními rabíny, kteří podnikají vstřícné kroky k postupné integraci žen v rámci ortodoxie. Tyto podpůrné tendence jsou však zatím spíše ojedinělého charakteru a pokaždé vzbudí vlnu bouřlivého nesouhlasu valné většiny religiózní populace.

Židovské ženy, které se po tisíciletí velkou měrou podílí na předávání náboženských tradic na další generace, jako by nevědomky vysílaly poselství, o tom, že dokud není jejich společenství dokonale stabilizované, odsunou své aspirace na zrovnoprávnění na „vhodnější“ dobu. Lze spekulovat o tom, že izraelské židovské ženy jaksí dobrovolně přijímají znevýhodňující postavení a podřizují se okázalé patriarchální společenské struktuře s vědomím, že příhodný okamžik na vlastní sebeprosažení zatím nenastal.

Nemalou roli v souvislosti s postavením izraelských žen sehrávají mezinárodní a neziskové organizace zaměřené na lidsko-právní problematiku. Nelze ani zcela opomenout aktuální diskuse o možném začleňování Státu Izrael do struktur Evropské unie. Zpočátku by se sice jednalo pouze o výraznější ekonomickou spolupráci, do budoucna se však otevírají perspektivy přibližování i na ostatních přístupových úrovních. Je zřejmé, že EU, která přijímací rozhovory s potenciálními kandidáty vždy podmiňuje požadavky na růst v oblasti rovných příležitostí mezi pohlavími a ve sféře dodržování lidských práv obecně, by tak činila i v případě Izraele. Ideálně by dané vyhlídky mohly převážet na izraelské politické scéně ve prospěch plného rozvinutí demokracie při současném uchování hodnot náboženského a kulturního dědictví.

## ZÁVĚR

Závěrem budou shrnuty výstupy plynoucí ze sledování výzkumného problému. Okruh zájmu této práce spočíval ve zkoumání vlivu náboženských autorit ortodoxního judaismu na postavení židovských žen v izraelské společnosti.

Tato oblast byla studována především z hlediska míry naplňování lidských práv a svobod v souladu se západním pojetím demokratických hodnot a principů. Zde je třeba bohužel konstatovat, že podle našich zjištění má současná teoretická koncepce ortodoxního judaismu i její praktické uplatňování v realitě na postavení žen převážně negativní dopad.

Ačkoli se postuláty *halachy* v rámci legislativy promítají přímo ve vztahu k ženám „pouze“ ve sféře osobního statusu, tedy rodinného práva, je zřejmé, že diskriminace žen například během rozvodu vede k jejich dalšímu znevýhodňování ve sféře veřejné, mimo jiné i na poli pracovních a platových příležitostí.

Jak bylo v této práci mnohokrát řečeno, ať ústy našich respondentek či na úrovni výkladu, žena se v Izraeli nesmí rozvést bez souhlasu manžela. Tento souhlas však často obdrží, až poté, co se právně zřekne svých zákonných majetkových nároků, někdy dokonce i péče o děti. K těmto krokům je donucena právě vlivem ortodoxního judaismu v zemi. Pokud se ženě nepodaří si cestu „na svobodu“ vykoupit, je pak v další fázi v souladu s *halachou* diskvalifikována z možnosti začít regulérní nový život. Jedná se nejen o přiřknutí znevýhodňujícího statusu *aguna* ženě, nýbrž i dědičného hanlivého statusu *mamzer* jejím potenciálním dětem z dalšího, již nábožensky nelegitimního, svazku. Tato situace je jen jedním z příkladů diskriminačních tlaků vyvíjených vůči židovským ženám prostřednictvím náboženství.

Feministické kruhy poukazují na rozdílné okolnosti diskriminace izraelských a jiných západních žen. Zdejší poměry jsou důsledkem aplikace právního řádu, zatímco v jiných demokratických zemích převažují projevy genderové nerovnosti, které odrážejí většinou „pouze“ společensky přijaté normy.

Změna znevýhodňující situace žen v Izraeli je podle nás možná dvěma hlavními způsoby. Model „externí“ předpokládá zásah zvenku, tedy prostřednictvím politické intervence do legislativního rámce, konkrétně by šlo o snížení pravomocí

náboženských soudů nad sekulárním obyvatelstvem. Tento scénář se však v současnosti nejeví jako reálný, především vzhledem k stabilnímu vlivu náboženských stran. Druhý model „interní“ je založen na přehodnocení vybraných náboženských nařízení ve vztahu k ženám, které by vzešlo z vlastní iniciativy religiózní populace uvnitř ortodoxního judaismu. Tyto snahy přijaly nejvýrazněji za své židovské ortodoxní feministky, avšak ani jejich úsilí se zatím nesetkalo s kýženým ohlasem a zůstává tak spíše příslibem do budoucna.

Předložená práce rozhodně nepřináší vyčerpávající vhled do dané problematiky, naopak otevírá mnoho dalších výzkumných otázek a podnětů. Za všechny zmiňme možné hlubší zkoumání situace konkrétních žen, které se staly *agunami*, či potomků zakázaných svazků – *mamzerů*, kterým není dovoleno uzavřít sňatek s ostatními legitimními Židy, a kteří navíc předávají stigma svého původu na další pokolení. Zvýšenou pozornost by zasloužila i reflexe rabínských stanovisek v praxi, především k tématům, která nejsou legislativně závazná, jako je užívání antikoncepce, interrupce či asistovaná reprodukce.

Na tomto místě bychom chtěli vyjádřit poděkování a úctu všem našim respondentům a informátorům, kteří s námi velmi otevřeně a s neúnavným zaujetím sdíleli své osobní zkušenosti a příběhy. Vážíme si toho, že se mnozí z nich stali našimi přáteli a doufáme, že tomu tak bude i po přečtení této práce.

## **LITERATURA:**

- AKENSON, D. H.: *God's Peoples: Land and Covenant in Israel, South Africa and Ulster*. Ithaca, Cornell University Press 1992. ISBN 080142755X.
- ARENDT, H.: *The Origins of Totalitarianism*. Cleveland and New York, Meridian books 1958.
- AUGRAS, M.: *Todos os Santos São Bem-Vindos*. Rio de Janeiro, Pallas 2005. ISBN 85 347 0378 7.
- BAKER, A.: *The Jewish Woman in Contemporary Society*. London, The Macmillan Press 1993. ISBN 0333537602.
- BARNAVI, E. ed.: *Atlas univerzálních dějin židovského národa: od časů biblických praotců do současnosti*. Praha, Victoria Publishing 1995. ISBN 80 7187 013 7.
- BARŠA, P.: *Panství člověka a touha ženy. Feminismus mezi psychoanalýzou a poststrukturalismem*. Praha, Sociologické nakladatelství (SLON) 2002. ISBN 80-86429-06-7.
- BAUEROVÁ, J.: *Proměny ženy v rodině, práci a ve veřejném životě*. Praha, Svoboda 1987.
- BELLINGER, G.: *Sexualita v náboženstvích světa*. Praha, ACADEMIA 1998. ISBN 80-200-0642-7.
- BELT, D.: „Zapomenutí věřící: Arabští křesťané.“ *National Geographic*, s. 34 – 53, červen 2009. ISSN 1213-9394.
- Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Praha, Ústřední církevní nakladatelství 1987. Ekumenický překlad.
- BRABLCOVÁ, V. a kol.: *Manželství, rodina, rodičovství*. Praha, Horizont 1977.
- BRUNER, J. S.: *Actual minds, Possible Worlds*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press 1986. ISBN 0674003659.
- BRUNER, J. S. „The Narrative Construction of Reality“ *Critical Inquiry* Vol. 18, No. 1, (Autumn 1991) The University of Chicago, 1991, s. 1-21.
- BRUNER, J. S. *The culture of education*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press 1996. ISBN 0674179536.

- BURUMA, I., MARGALIT, A.: *Okcidentalismus: Západ očima nepřátel*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2005. ISBN 80 7106 762 8.
- CLANDININ, D. J., CONNELLY, F. M.: *Narrative Inquiry: experience and story in qualitative research*. San Francisco, Jossey-Bass 2000. ISBN 0787943436.
- COHEN, A.: *Everyman's Talmud: The Major Teachings of the Rabbinic Sages*. Schocken Books 1995. ISBN 0805210326.
- COHEN, A.: *Talmud pro každého. Historie, struktura a hlavní témata Talmudu*. Praha, Sefer 2006. ISBN 80-85924-49-8.
- COHEN, S. A., SHAIN, M. eds.: *Israel: Culture, Religion and Society 1948 – 1998*. Jewish Publications – South Africa, Ndabeni, Western Cape, The Rustica Press 2000. ISBN 0 7992 2012 4.
- CORNWELL, J.: *A Face Oculta do Pontificado de João Paulo II*. Rio de Janeiro, Imago 2005. ISBN 9788531209550.
- CZARNIAWSKA, B.: *Narratives in Social Science Research*. London, Sage Publications 2004. ISBN 0761941940.
- ČEJKA, M.: *Izrael a Palestina*. Brno, Barrister a Principal 2007. ISBN 978-80-87029-16-9.
- ČEJKA, M.: *Encyklopedie blízkovýchodního terorismu*. Brno, Barrister a Principal 2007. ISBN 9788087029190.
- ČEJKA, M.: *Judaismus a politika v Izraeli*. Brno, Barrister and Principal 2009. ISBN 978 80 87029 39 8.
- ČERMÁK, I.: Hermeneuticko-narativní přístup k validitě interpretace nálezu v kvalitativně pojatém psychologickém výzkumu. In: Heller, D., Sedláková, M., Vodičková, L. eds.: *Kvantitativní a kvalitativní výzkum v psychologii*. Praha, PsÚ AV ČR 1999. ISBN 80-86174-03-04.
- ČERMÁK, I.: Myslet narativně: Kvalitativní výzkum 'on the road'. In Čermák, I., Miovský, M. eds.: *Kvalitativní výzkum ve vědách o člověku na prahu třetího tisíciletí*. (pp. 11-25). Sborník z konference. Tišnov, SCAN 2002. ISBN 8086620034.
- ČERNÁ, T.: „Každodennost moderní izraelské literatury.“ *PLAV* - Měsíčník pro světovou literaturu, 5/2009, s. 5-8. MK ČR E 15811.
- DENZIN, N. K., LINCOLN, Y. S. eds.: *Collecting and interpreting qualitative materials*. Thousand Oaks, Sage c1998. ISBN 076191434X.

- DENZLER, G.: *Zakázaná slast. Dva tisíce let křesťanské sexuální morálky*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 1999. ISBN 80-85959-48-8.
- DENZLER, G.: *Dějiny celibátu*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2000. ISBN 80-85959-61-5.
- DISMAN, M.: *Jak se vyrábí sociologická znalost*. Praha, Karolinum 1993. ISBN 80-7184-141-2.
- DIVECKÝ, J.: *Židovské svátky*. Praha, Nakladatelství P3K 2005. ISBN 80-903584-3-8.
- DOLEŽALOVÁ, I.: Postavení a role ženy v křesťanství. In *Abc feminismu*. Kap.: Historie a současnost feministického hnutí, s. 149-227. Brno, NESEHNUTÍ 2004.
- DOUGLAS, M.: *Purity and danger: an analysis of concept of pollution and taboo*. London, Routledge and Kegan Paul Limited 1966. ISBN 0710012993.
- DOWTY, A.: *The Jewish state: a century later*. Berkeley, California, University of California Press c1998. ISBN 0520209419.
- DOWTY, A.: *Critical Issues in Israeli Society*. Series on Jewish and Israeli Studies. London, Praeger Publishers 2004. ISBN 0 275 97320 4.
- DUBINOVÁ, T.: *Ženy v Bibli, ženy dnes*. Praha, Židovské muzeum v Praze 2008. ISBN 978-80-86889-69-6.
- DUBY, G., PERROT, M.: *Storia delle donne in occidente - L Ottocento*. Roma-Bari, Editori Laterza 2007. ISBN 9788842047650.
- DUBY, G., PERROT, M.: *Storia delle donne in occidente - Il Novecento*. Roma-Bari, Editori Laterza 2007. ISBN 9788842048855.
- DYTRYCH, Z., MATĚJČEK, Z., SCHÜLLER, Z.: *Nechtěné děti*. Zpráva č. 34. Praha, VÚPs 1977.
- FELDMAN, D. M.: *Birth Control in Jewish Law*. New York, New York University Press 1968. ISBN 0814701469.
- FERJENČÍK, J.: *Úvod do metodologie psychologického výzkumu: jak zkoumat lidskou duši*. Praha, Portál 2000. ISBN 80-7178367-6.
- FIALA, P., HANUŠ, J., VYBÍRAL, J.: *Katolická sociální nauka a současná věda*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2004. ISBN 80-7325-024-1.
- FINKEL, M.: „Betlém L. P. 2007.“ *National Geographic*, prosinec 2007, s. 60 – 81, ISSN 1213-9394.



- FLICK, U.: *An Introduction to Qualitative Research*. London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage Publications 1998. ISBN 0 7619 5588 7.
- FRYOVÁ, H. P.: *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*. Praha, Kalich/Vyšehrad 2003. ISBN 80-7021-665-4
- GAVORA, P.: *Výzkumné metody v pedagogice*. Brno, Paido 1996. ISBN 80-85931-15-x.
- GAVORA, P.: *Úvod do pedagogického výzkumu*. Brno, Paido 2000. ISBN 80- 89931-79-6.
- GEERTZ, C.: *Works and lives: The Anthropologist as Author*. Stanford, Stanford University Press 1988. ISBN 0804714282.
- GEERTZ, C.: *Interpretace kultur: vybrané eseje*. Praha, Sociologické nakladatelství (SLON) 2000. ISBN 80 85850 89 3.
- GIDDENS, A.: *Sociologie*. Praha, Argo 1999. ISBN 80-7203-124-4.
- GILBERT, M.: *Židé ve 20. Století. (Ze všech končin světa)*. Baset/Arista, Praha 2002. ISBN 80 86410 32 3.
- GLASER, B. G., STRAUSS, A. L.: *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Chicago, Aldine Publishing Company 1967. ISBN 0-202-30260-1.
- GLAZER N., MOYNIHAN D. P.: *Beyond the Melting Pot*. Cambridge, Massachusetts, and London, M. I. T Press 1970. ISBN 0 262 07039 1.
- GOLDSCHIEDER, C.: *Israel's Changing Society: Population, Ethnicity, and Development*. Oxford, Westview Press 1996. ISBN 0 8133 3391 1.
- GREENBERG, B.: *On women and Judaism: a view from tradition*. Philadelphia, Jewish Publication Society of America 1981. ISBN 0827601956.
- GUBRIUM, J. F., HOLSTEIN, J. A.: Narrative Ethnography. In Hesse-Biber, S. N., Leavy, P. eds.: *Handbook of emergent methods*. New York, The Guilford Press 2008. ISBN 978 1 59385 147 7.
- HALPERIN-KADDARI, R.: *Women, Religion and Multiculturalism in Israel*. Ramat Gan, Zivion, Bar Ilan University 2001. ISSN 1565 2246.
- HALPERIN-KADDARI, R.: *Women in Israel: a state of their own*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press 2004. ISBN 978-0-8122-3752-8.
- Hebrew-English edition of The Babylonian Talmud*. London, Jerusalem, New York, The Soncino Press 1972. Under the editorship of Rabbi Dr. Isidor Epstein.

- HENDL, J.: *Úvod do kvalitativního výzkumu*. Praha, Karolinum 1997.  
ISBN 80 7184 549 3.
- HENDL, J.: *Kvalitativní výzkum, základní metody a aplikace*. Praha, Portál 2005. ISBN 80-7367-040-2.
- HERZOG, H.: Women in Israeli Society. In Rebhun, U., Waxman, Ch. I. eds.: *Jews in Israel: Contemporary Social and Cultural Patterns*. Hanover and London, Brandeis University Press 2004. ISBN 1 58465 327 2.
- HYMAN, P. E.: *Gender and Assimilation in Modern Jewish History*. Seattle and London, University of Washington Press 1995. ISBN 0295974265.
- CHYZ, V.: Poetika identity: Kategorie popisu narativní konstrukce. In Čermák, I., Mioviský, M. eds.: *Kvalitativní výzkum ve vědách o člověku na prahu třetího tisíciletí*. (pp. 40-47). Sborník z konference. Tišnov, SCAN 2002.  
ISBN 8086620034.
- CHYZ, V.: Autobiografické vyprávění v osmé třídě. In *Pražská skupina školní etnografie: 8. třída*. Výzkumná zpráva. Praha: PedF UK (interní tisk) 2003.
- JAKOBOVITS, I.: *Jewish medical ethics: a comparative and historical study of the Jewish religious attitude to medicine and its practice*. New York, Bloch Pub. Co. c1975. ISBN 0819700975.
- JANDOUREK, J.: „Kdo je nový papež Benedikt XVI.“ *Mladá fronta Dnes* 20/4 2005.
- JANIŠ, K.: *Z dějin sexu a erotiky*. Hradec Králové – Trutnov, Lupus Trutnov 2004. ISBN 80-903509-0-9.
- JOHNSON, P.: *Dějiny křesťanství*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury a Barrister & Principal 1999. ISBN 80-85959-41-0.
- KEPEL, G.: *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Praha, Atlantis 1996. ISBN 80-7108-120-5.
- KLAPHECK, E.: *Fräulein Rabbiner Jonas: The Story of the First Woman Rabbi*. San Francisco, CA, Jossey-Bass c2004. ISBN 0787969877.
- KLEIN, I.: *A guide to Jewish religious practice*. New York, Jewish Theological Seminary of America, KTAV Publishing House c1979. ISBN 0873340043.
- KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, B. a kol.: *Obrazy ženství v náboženských kulturách*. Praha-Litomyšl, Paseka 2008. ISBN 978 80 7185 890 4.
- KOLTUN, E.: *The Jewish Woman*. New York, Schocken Books 1976.  
ISBN 0805205322.

- KONOPÁSEK, Z. & kol.: *Otevřená minulost*. Praha, Nakladatelství Karolinum 1999. ISBN 80-7184-755-0.
- KONOPÁSEK, Z.: Co znamená interpretovat text? In Miovský M., Čermák, I., Chrz, V. eds.: *Kvalitativní přístup a metody ve vědách o člověku IV*. Olomouc, Univerzita Palackého v Olomouci 2005. (pp. 85-96). ISBN 80 244 1159 8.
- KOSÁKOVÁ, E.: *Slovník judaik*. Praha, Židovské muzeum 2006. ISBN 80-86889-39-4.
- KRAMER, H., SPRENGER, J.: *Kladivo na čarodějnice. Malleus Maleficarum*. Praha, Levné knihy Kma 2006. ISBN 80 7309 361 8.
- KREJČÍ, J., VODÁKOVÁ, O.: *Křesťanská levanta. Blízkovýchodní cesty křesťanské zvěsti*. Praha, Sociologické nakladatelství (SLON) 2006. ISBN 80-86429-47-4.
- KURAS, B.: *Žít všemy údy: hravý talmud*. Praha, Eminent 2006. ISBN 80-7281-275-0.
- KÜNG, H.: *Co je církev?* Brno, Cesta 2000. ISBN 80-85319-62-6.
- KÜNG, H.: *Malé dějiny katolické církve*. Brno, Barrister & Principal 2005. ISBN 80-86598-25-X.
- KÜNG, H.: *Po stopách světových náboženství*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2006. ISBN 80-7325-059-4.
- LANCASTER, B.: *Judaismus*. Praha, Euromedia Group – Ikar a Knižní klub, 2000. ISBN 80-7202-704-2.
- LANGER, J. M.: *Devět bran. Chasidů tajemství*. Praha, SEFER 1996. ISBN 80-85924-11-0.
- LAU, I.: *Practical judaism*. Tel-Aviv, MODAN, 1997.
- LEWIS, B.: *Dějiny blízkého východu*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2007. ISBN 978 80 7106 926 3.
- MACKLER, A. L.: *Introduction to Jewish and Catholic bioethics: a comparative analysis*. Washington, D. C., Georgetown University Press c2003. ISBN 0878401466.
- MACHOVÁ, J., HAMANOVÁ, J.: *Reprodukční zdraví v dospívání*. Praha, Nakladatelství H & H 2002. ISBN 80-86022-94-3.
- MAŇÁK, J., ŠVEC, V.: *Cesty pedagogického výzkumu*. Brno, Paido 2004. ISBN 80-7315-078-6.

- MARSHALL, MN. Sampling for qualitative research. *Family Practice*, Oxford University Press 1996, Vol. 13, No 6. pp. 522-525.
- MATOUŠEK, O.: *Rodina jako instituce a vztahová síť*. Praha, Sociologické nakladatelství (SLON) 1997. ISBN 80-85850-24-9.
- MAXWELL – STUART, P. G.: *Papežové – Život a vláda od sv. Petra k Janu Pavlu II.* Praha, Nakladatelství Svoboda 1998. ISBN 80-902300-3-2
- MENDEL, M.: *Náboženství v boji o Palestinu: Judaismus, islám a křesťanství jako ideologie etnického konfliktu*. Brno, Atlantis 2000. ISBN 80-7108-189-2.
- MENDŽERICKIJ, E.: *I Tora, i geny*. In „22“, 1992, č. 80, s. 152 – 164.
- MORGENSTERNOVÁ, M., ŠULOVÁ, L.: *Interkulturní psychologie. Rozvoj interkulturní senzitivity*. Praha, Karolinum 2007. ISBN 978-80-246-1361.
- NADELL, P. S.: *Women Who Would Be Rabbis: A History of Women's Ordination 1889-1985*. Boston, Beacon Press 1998. ISBN 080703648X.
- NEWMAN, J., SIVAN, G.: *Judaismus od A do Z*. Praha, Sefer 1998. ISBN 80-900895-3-4.
- NEŠPOR, Z., VÁCLAVÍK, D. a kol.: *Příručka sociologie náboženství*. Sociologické nakladatelství (SLON), Praha 2008. ISBN 978 80 86429 92 2.
- NIETZSCHE, F.: *Radostná věda*. Praha, Aurora 2001. ISBN 80-7299-043-8.
- NOSEK, B.: *Pirkej Avot – Výroky otců: komentář*. Sefer, Praha 1994. ISBN 80 900895 7 7.
- NOSEK, B., KREJČOVÁ, H.: *Židé v českých zemích (10. až 20. století)*. Victoria Publishing, Praha 1995. ISBN 80 7187 040 4.
- OAKLEYOVÁ, A.: *Pohlaví, gender a společnost*. Praha, Portál 2000. ISBN 80-7178-403-6.
- OZ, A.: O vřemenu i o sebe. *Kontinent*, Moskva, 1991, č. 66, s. 240.
- PAVLINCOVÁ, H. a kol.: *Slovník: Judaismus, Křesťanství, Islám*. Praha, Mladá fronta 1994. ISBN 80 204 0440 6.
- POJAR, M.: *Izrael*. Praha, Libri 2004. ISBN 80-7277-268-6.
- POTTS, M.: Ethical aspects of abortion. In Ciba Foundation Symposium 115. *Abortion: medical progress and social implications*. London, Pitman 1985.
- PRŮCHA, J.: *Interkulturní psychologie*. Praha, Portál 2004. ISBN 80-7178-885-6.
- RAHNER, K., VORGRIMLER, H.: *Teologický slovník*. Praha, ZVON – České katolické nakladatelství 1996. ISBN 80-7113-088-5.

- RATZINGER, J. – Benedikt XVI.: *Bůh a svět*. Brno, Barrister & Principal 2005. ISBN 80-7364-008-2.
- REBHUN, U., WAXMAN, CH. I. eds.: *Jews in Israel: contemporary social and cultural patterns*. Tauber Institute for the Study of European Jewry series. Hanover and London, Brandeis University Press 2004. ISBN 1 58465 327 2.
- RENZETTI, C. M.: *Ženy, muži a společnost*. Praha, Nakladatelství Karolinum 2005. ISBN 80 246 0525 2.
- RICOEUR, P.: *Čas a vyprávění I.: Zápletka a historické vyprávění*. OIKOYMENH, Praha 2000. ISBN 80 7298 017 3.
- ROBBERTS, G. ed.: *Stát a církev v zemích EU*. Praha, Academia 2002. ISBN 80-200-0967-1.
- ROBERTS, B.: *Biographical Research*. Buckingham, Open University Press 2002. ISBN 033520287X.
- ROSENTHAL, D.: *The Israelis: ordinary people in an extraordinary land*. New York, Free Press 2005. ISBN 0 7432 7035 5.
- ROSNER, F., BLEICH, D. eds.: *Jewish bioethics*. Hoboken, NJ, KTAV Publishing House c2000. ISBN 0881256625.
- ROSNER, F.: *Biomedical ethics and Jewish law*. Hoboken, NJ, KTAV Publishing House c2001. ISBN 0881257001.
- ROTTER, H.: *Sexualita a křesťanská morálka*. Praha, Vyšehrad 2003. ISBN 80-7021-669-7.
- RUDAVSKY, T. M. ed.: *Gender and Judaism: the transformation of tradition*. New York, New York University Press 1995. ISBN 0585335923.
- ŘÍČAN, P.: *Psychologie náboženství*. Praha, Portál 2002. ISBN 80-7178-547-4.
- SADEK, V.: *Židovská mystika*. Praha, Nakladatelství Fra 2003. ISBN 80-86603-05-9.
- SARBIN, T. R. ed.: *Narrative Psychology. The Storied Nature of Human Conduct*. New York, Praeger Publishers 1986. ISBN 0275921034.
- SLÁDEK, P.: *Malá encyklopedie rabinského judaismu*. Libri, Praha 2008. ISBN 978-80-7277-379-4.
- SOKOL, J.: *Člověk a náboženství*. Praha, Portál 2004. ISBN 80-7178-886-4.

- SOLŽENICYN, A.: *Dvě stě let pospolu. Dějiny rusko-židovských vztahů. (1917-1995).* 2. část. Praha, Academia 2005. ISBN 80-200-1267-2.
- SOUKUP, V.: *Dějiny antropologie.* Praha, Nakladatelství Karolinum 2005. ISBN 80 246 0337 3.
- SPIEGEL, P.: *Kdo jsou Židé?* Brno, Barrister a Principal 2007. ISBN 978-80-87029-07-7.
- SPRADLEY, J. P.: *The ethnographic interview.* New York, Holt, Rinehart and Winston c1979. ISBN 0030444969.
- STAKE, R. E.: *The art of case study research.* Thousand Oaks, Sage 1995. ISBN 0803957661.
- STEINBERG, A., ROSNER, F. eds.: *Encyclopedia of Jewish medical ethics: a compilation of Jewish medical law on all topics of medical interest.* Jerusalem, Feldheim Publishers c2003. ISBN 1583305920.
- STRAUSS, A., CORBINOVÁ, J.: *Základy kvalitativního výzkumu.* Boskovice, Nakladatelství Albert 1999. ISBN 80-85834-60-X.
- ŠVARŤÍČEK, R., ŠEDOVÁ, K. et. al: *Kvalitativní výzkum v pedagogických vědách.* Praha, Portál 2007. ISBN 978-80-7367-313-0.
- ŠVEC, V.: *Kvalitativní výzkum jako cesta pod povrch pedagogických jevů.* In Maňák, J., Švec, V.: *Cesty pedagogického výzkumu.* Brno, Paido 2004. ISBN 80-7315-078-6.
- The Babylonian Talmud.* London, The Soncino Press 1935 – 1938. Translated into English: Rabbi Dr. Isidor Epstein.
- TELUSHKIN, J.: *Jewish wisdom: ethical, spiritual, and historical lessons from the great works and thinkers.* New York, W. Morrow 1994. ISBN 0688129587.
- TRETERA, J. R.: *Stát a církev v České republice.* Kostelní Vydří, Karmelitánské nakl. 2002. ISBN 8071927074.
- VODÁKOVÁ, A., VODÁKOVÁ, O.: *Rod ženský.* Praha, Sociologické nakladatelství (SLON) 2003. ISBN 80-86429-18-0.
- WASHOFSKY, M.: The Recalcitrant Husband: The Problem of Definition. In Jackson, B. S. ed.: *The Jewish law annual*, Svazek 4, Laiden 1981. ISBN 90 04 06504 0.
- WEINREB, F.: *Symbolika biblického jazyka (Úvod do struktury hebrejštiny).* Praha, Herrmann a synové 1995.

WEISS, P., ZVĚŘINA, J.: *Sexuální chování v ČR – situace a trendy*. Praha, Portál 2001. ISBN 80-7178-558-X.

WHITEHEAD, T. L., CONAWAY, M. E. eds.: *Self, sex, and gender in cross-cultural fieldwork*. Urbana, University of Illinois Press 1986. ISBN 0252012488.

YARON, T.: „Carnival Fears: Moroccan Immigrants and the Ethnic Problem in the Young State of Israel.“ *The Journal of Israeli History*, Spring 1997, Vol. 18, No. 1.

ZAMYKALOVÁ, L.: „Otcem po smrti.“ *Cargo – časopis pro kulturní / sociální antropologii. Feminismus – sexualita – gender*, s. 242-279. Praha, 3, 4 / 2001.

ZVĚŘINA, J., UZEL, R., KOUBEK, K.: *Sex církev a politika*. České Budějovice, Vydal Karel Koubek 2001. ISBN 80-238-6838-1.

## INTERNETOVÉ ZDROJE:

### Vybrané internetové adresy:

Israel Ministry of Foreign Affairs: <http://www.israel-mfa.gov.il/>

Deník Haaretz: <http://www.haaretzdaily.com/>

Deník The Jerusalem Post: <http://www.jpost.com/>

Deník Yediot Ahronot: [www.ynetnews.com](http://www.ynetnews.com)

Middle East Review of International Affairs (electronic journal): <http://meria.idc.ac.il/>

Israel Resource Review: <http://www.israelbehindthenews.com/>

Věstník židovské liberální komunity Bejt Simcha: [www.maskil.cz](http://www.maskil.cz)

Izraelský centrální statistický úřad. Dostupné anglicky.

[http://www1.cbs.gov.il/reader/?MIval=cw\\_usr\\_view\\_Folder&ID=141](http://www1.cbs.gov.il/reader/?MIval=cw_usr_view_Folder&ID=141)

Abortion in Israel: Terms of Termination. *Jewish Virtual Library* [databáze online].

Poslední revize 2010 [cit. 2010-01-02]. Dostupné z

<[www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Health/abort1.html](http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Health/abort1.html)>.

Arab Israelis. *Izraelské ministerstvo zahraničních věcí* [databáze online]. 2001-08-20, [cit. 2009-02-03]. Dostupné z <

[http://www.mfa.gov.il/MFA/MFAArchive/2000\\_2009/2001/8/Arab+Israelis.htm](http://www.mfa.gov.il/MFA/MFAArchive/2000_2009/2001/8/Arab+Israelis.htm)>.

Arcanum. Encyklika papeže Lev XIII. O křesťanském manželství. Vydaná tiskem 10. února 1880 [online]. [cit. 2009-12-11].

Dostupné z: <<http://www.papalencyclicals.net/Leo13/113cmr.htm>>.

Basic Law: Jerusalem, Capital of Israel. *Izraelské ministerstvo zahraničních věcí* [databáze online]. 1980-07-30, [cit. 2009-12-03].

Dostupné z <[http://www.mfa.gov.il/MFA/MFAArchive/1980\\_1989/Basic+Law-+Jerusalem-+Capital+of+Israel.htm](http://www.mfa.gov.il/MFA/MFAArchive/1980_1989/Basic+Law-+Jerusalem-+Capital+of+Israel.htm)>.

Bible kralická. Překlad z roku 1613. Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy v Praze [online]. [cit. 2009-12-12].

Dostupné z: <<http://www.etf.cuni.cz/~rovnanim/bible/k/Mt1.php>>.

*Casti connubii*. Encyklika papeže Pia XI. O křesťanském manželství. Vydaná tiskem 31. prosince 1930 [online]. [cit. 2009-12-10]. Dostupné z: <[ktf.cuni.cz/~ovecka/2006-7/...%20KSTE027/CASTI%20CONNUBII.doc](http://ktf.cuni.cz/~ovecka/2006-7/...%20KSTE027/CASTI%20CONNUBII.doc)>.

DAN, J.: The Alphabet of Ben Sira. *Jewish Virtual Library* [databáze online].

Publikováno 2008 [cit. 2010-01-16]. Dostupné z

<[http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud\\_0002\\_0003\\_0\\_02541.html](http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0003_0_02541.html)>

DAYAN, A.: A forgotten myth. *Haaretz* [online]. 25. 05. 2004 [cit. 2009-12-12].

Dostupné z



<<http://www.haaretz.com/hasen/pages/ShArt.jhtml?itemNo=431619&contrassID=2&subContrassID=20&sbSubContrassID=0&listSrc=Y>>.

DERI, A.: Church v. State, Israeli Style. *The Revealer* [online]. Publikováno 06. 10. 2004 [cit. 2009-10-01]. Dostupné z <[http://www.therevealer.org/archives/today\\_000969.php](http://www.therevealer.org/archives/today_000969.php)>.

EISENBERG, D.: A Jewish perspective on issues related to screening for Tay-Sachs disease. [online]. Publikováno 01. 08. 2005 [cit. 2009-12-26]. Dostupné z: <<http://www.aish.com/ci/s/48909807.html>>.

EISENBERG, D.: Stem Cell Research in Jewish Law. *Jewish Law Articles* [online]. Publikováno 2001 [cit. 2010-01-16]. Dostupné z <<http://www.jlaw.com/Articles/stemcellres.html>>.

ELON, M.: Abortion. *Jewish Virtual Library* [databáze online]. Publikováno 2008 [cit. 2010-02-02]. Dostupné z <[http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud\\_0002\\_0001\\_0\\_00175.html](http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0001_0_00175.html)>

ETTINGER, Y.: Justice Minister: Step by step, Torah Law will become binding in Israel. *Haaretz* [online]. Publikováno 09. 12. 2009 [cit. 2010-02-10]. Dostupné z <<http://www.haaretz.com/hasen/spages/1133752.html>>.

Evangelium vitae. Encyklika papeže Jana Pavla II. Radostná zvěst života. Vydaná tiskem 25. března 1995 [online]. [cit. 2009-12-10]. Dostupné z: <<http://www.kebrle.cz/katdocs/EvangeliumVitae.htm>>.

FRIEDMAN, R.: Racism protest at TA club draws 200. *The Jerusalem Post* [online]. Publikováno 02. 10. 2009 [cit. 2010-01-05]. Dostupné z <<http://www.jpost.com/servlet/Satellite?cid=1254393080289&pagename=JPArticle%2FSh>>.

Growth, yes, but only for the rich and the Ashkenazim! *European Jewish Congress – Social Issues* [online]. Publikováno 13. 12. 2005 [cit. 2010-01-10]. Dostupné z <[http://www.eurojewcong.org/ejc/news.php?id\\_article=13](http://www.eurojewcong.org/ejc/news.php?id_article=13)>.

HASSON, N.: More global anti-Semitic incidents reported in 2009 than any year since WWII. *Haaretz* [online]. 24. 01. 2010 [cit. 2010-02-03]. Dostupné z <<http://www.haaretz.com/hasen/spages/1144733.html>>.

HEIN, A.: A History of Women's Ordination as Rabbis. *Jewish Virtual Library* [online]. Publikováno 2010 [cit. 2009-12-02]. Dostupné z <<http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/femalerabbi.html>>.

Humanae vitae. Encyklika papeže Pavla VI. O správném řádu předávání lidského života. Vydaná tiskem 25. července 1968 [online]. [cit. 2009-12-10]. Dostupné z: <<http://tob.signaly.cz/0810/humanae-vitae-novy-preklad>>.

CHABIN, M. Donniel Hartman: Rabbi the highest title for teacher [online].  
Publikováno 24. 01. 2008 [cit. 2010-01-02]. Dostupné z  
<[http://www.hartmaninstitute.com/SHInews\\_View\\_Eng.asp?Article\\_Id=22](http://www.hartmaninstitute.com/SHInews_View_Eng.asp?Article_Id=22)>.

ILANI, O.: Ashkenazi-Mizrahi marriages have not narrowed ethnic gap. *Haaretz*  
[online]. Publikováno 2007 [cit. 2009-12-03].  
Dostupné z <<http://www.haaretz.com/hasen/pages/ShArt.jhtml?itemNo=815622>>.

Integration of women in the IDF. *Izraelské ministerstvo zahraniční věci*. [online].  
Publikováno 08. 03. 2009 [cit. 2010-01-02]. Dostupné z  
<[http://www.mfa.gov.il/MFA/Israel+beyond+politics/Integration\\_women\\_in\\_IDF-March\\_2009.htm](http://www.mfa.gov.il/MFA/Israel+beyond+politics/Integration_women_in_IDF-March_2009.htm)>.

Israel in Figures – 2009. *Izraelský centrální statistický úřad* [databáze online].  
Publikováno 2009 [cit. 2010-05-02]. Dostupné z  
<[http://www1.cbs.gov.il/publications/isr\\_in\\_n09e.pdf](http://www1.cbs.gov.il/publications/isr_in_n09e.pdf)>.

JAKOBOVITS, Y.: Assisted Reproduction through the Prism of Jewish Law.  
Health&Medicine. *JEWISH ACTION* [online]. Publikováno 2005 [cit. 2010-01-16].  
Dostupné z <<http://www.ou.org/publications/ja/5765/5765spring/Prism.pdf>>.

Jews and others, by origin, continent of birth and period of immigration [PDF].  
*Izraelský centrální statistický úřad* [databáze online]. [cit. 2009-05-20]. Dostupné na <  
[http://www1.cbs.gov.il/shnaton56/st02\\_24.pdf](http://www1.cbs.gov.il/shnaton56/st02_24.pdf)>.

MALINA, J.: *Antropologický slovník*. /Elportál/ [online]. Brno: Masarykova  
univerzita, publikováno 7. 12. 2009. [cit. 2010-01-07].  
Dostupné z <[www: http://is.muni.cz/elportal/?id=858696](http://is.muni.cz/elportal/?id=858696). ISSN 1802-128X.>.

Main Indicators. *Izraelský centrální statistický úřad* [databáze online]. Publikováno  
2009, [cit. 2010-01-09].  
Dostupné z <<http://www1.cbs.gov.il/reader/mainind/indengnew.html>>.

Population, by populatin group. *Izraelský centrální statistický úřad* [databáze online].  
Publikováno 2010 [cit. 2010-06-02].  
Dostupné z <[http://www1.cbs.gov.il/www/yarhon/b1\\_e.htm](http://www1.cbs.gov.il/www/yarhon/b1_e.htm)>.

REGEV, D.: Moroccan Jews happiest; Ashkenazis healthiest. *Yediot Ahronot* [online].  
Publikováno 27. 01. 2008 [cit. 2010-02-02].  
Dostupné z <<http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-3499130,00.html>>.

RYVOLOVÁ, K.: Jinakost, perzekuce, diaspora. *Svět literatury* [online]. Publikováno  
2005, roč. XV, č. 31 [cit. 2009-12-13]. Dostupné z <  
[http://sl.ff.cuni.cz/files/users/u3/documents/Ryvolov\\_Jinakost\\_perzekuce\\_diaspora.doc](http://sl.ff.cuni.cz/files/users/u3/documents/Ryvolov_Jinakost_perzekuce_diaspora.doc)>.

Sacerdotalis caelibatus. Encyklika papeže Pavla VI. O kněžském celibátu. Vydaná  
tiskem 24. června 1967 [online]. [cit. 2009-12-19]. Dostupné z: <  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_24061967\\_sacerdotalis\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_24061967_sacerdotalis_en.html)>.

Tel-Aviv suicide bombing at the Dolphin disco - 1-Jun-2001. *Izraelské ministerstvo zahraničních věcí* [databáze online]. Publikováno 02. 06. 2001 [cit. 2010-01-02]. Dostupné z <[http://www.mfa.gov.il/MFA/MFAArchive/2000\\_2009/2001/6/Tel-Aviv%20suicide%20bombing%20at%20the%20Dolphin%20disco%20-%201->](http://www.mfa.gov.il/MFA/MFAArchive/2000_2009/2001/6/Tel-Aviv%20suicide%20bombing%20at%20the%20Dolphin%20disco%20-%201->)>.

*The Economist Intelligence Unit's Index of Democracy* [online]. Publikováno 2008 [cit. 2009-11-15]. Dostupné z <<http://a330.g.akamai.net/7/330/25828/20081021185552/graphics.eiu.com/PDF/Democracy%20Index%202008.pdf>>.

The Jewish Population of the World, 2006. *Jewish Virtual Library* [databáze online]. Publikováno 2006 [cit. 2009-09-02]. Dostupné z <<http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/jewpop.html>>.

Total registered refugees per country and area, 2008. *United Nations*. [online]. Publikováno 30. 06. 2008 [cit. 2010-02-06]. Dostupné z <[http://www.un.org/unrwa/publications/pdf/rr\\_countryandarea.pdf](http://www.un.org/unrwa/publications/pdf/rr_countryandarea.pdf)>.

United Nations A Global Review: Abortions Policies [online]. [cit. 2010-01-02]. Dostupné z <<http://www.un.org/esa/population/publications/abortion/profiles.htm>>.

WEISS, B.: The Mekhitza. *Jewish Virtual Library* [databáze online]. Publikováno 2010 [cit. 2010-02-02]. Dostupné z <<http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/Mekhitza.html>>.

WERCZBERGER, R.: The Advancement of the Status of Women – Israel. Research and Information Center, The Knesset. *Izraelské ministerstvo zahraničních věcí* [databáze online]. Publikováno 2001 [cit. 2009-11-11]. Dostupné z <[http://www.mfa.gov.il/MFA/MFAArchive/2000\\_2009/2001/8/The%20Advancement%20of%20the%20Status%20of%20Women%20-%20Israel%2020](http://www.mfa.gov.il/MFA/MFAArchive/2000_2009/2001/8/The%20Advancement%20of%20the%20Status%20of%20Women%20-%20Israel%2020)>.

WITTMANNOVÁ, S.: Chasidismus, haskala, reforma: Rabi Zacharias Frankl. *Maskil* [online]. 01/2006, roč. 5, [cit. 2009-10-11]. Dostupné z <<http://www.maskil.cz/index.php>>.

## SEZNAM PŘÍLOH

Příloha č. 1: *Historický vývoj postojů k problematice partnerství, sexuality a některých genderových témat prizmatem římskokatolické církve* (rozsah 25 stran)

Příloha č. 2: Tématické fotografie s popisky

## I. Historický vývoj postojů k problematice partnerství, sexuality a některých genderových témat prizmatem římskokatolické církve

- I. 1 Manželství a rozvod
- I. 2 Regulace porodnosti
- I. 3 Umělé přerušení těhotenství
- I. 4 AIDS a prezervativ
- I. 5 Asistovaná reprodukce
- I. 6 Ordinace žen v římskokatolické církvi z hlediska genderu
- I. 7 Povinnost celibátu v římskokatolické církvi z hlediska genderu

Píseň písní

*Touha*

*„Kéž políbí mě polibkem svých úst! Vždyť lepší je tvé laskání než víno. Příjemně voní tvé oleje, nejčistší olej – tvé jméno. Proto tě dívky milují. Táhní mne za sebou! Dáme se v běh. Král uvedl mě do svých komnat. Budeme jásat, radovat se z tebe, připomínat tvé laskání opojnější než víno. Právem tě všichni milují.“*

(Pís 1, 2 – 4)<sup>1</sup>.

Citovaná pasáž ze slavného starozákonního Cantica počala svou explicitou znepokojovat již raně-křesťanské vykladače Písma. Následně tedy vyvstala potřeba intenzivní erotický náboj zaměnit za ideologický a interpretovat text jako oslavu vztahu mezi Bohem a Izraelem, posléze Kristem a církvi. Na příkladu Písně písní lze demonstrovat, do jaké míry je výkladové hledisko pro výsledné učení určující a směrodatné.

V následujících sedmi podkapitolách se pokusíme přiblížit vývoj přístupu katolické, později římskokatolické církve ke zvoleným tématům, mezi něž patří: Manželství a rozvod; Regulace porodnosti; Umělé přerušení těhotenství; AIDS a prezervativ; Asistovaná reprodukce; Ordinace žen v římskokatolické církvi z hlediska genderu a Povinnost celibátu v římskokatolické církvi z hlediska genderu.

### I. 1 Manželství a rozvod

Kanonické právo zná dva způsoby, které jsou oficiálně užívány pro odloučení manželů, a to *rozluka* a *rozvod*. Z nichž *rozvod* (lat. *separatio* [a mesa et toro] – rozvod [od stolu a lože]) je pouze odloučení manželů bez formálního zániku manželství, zatímco *rozlukou* (lat. *dissolutio vinculi* – zrušení svazku) manželství právně zaniká. Pokud je manželství platné a naplněné (*matrimonium ratum et consummatum*)<sup>2</sup>, patří podle římskokatolické církve mezi sedm svátostí<sup>3</sup> a je nerozlučitelné. Pokud se manželé k *rozluce* (tedy civilnímu rozvodu) přesto proti vůli církve rozhodnou, nemohou již znovu uzavřít církevní sňatek s novým partnerem.

---

<sup>1</sup> V následujících kapitolách jsme se v citacích Bible přidrželi ekumenického překladu. (Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Praha, Ústřední církevní nakladatelství 1987. (Ekumenický překlad. Přeložily ekumenické komise pro starý a nový zákon).

<sup>2</sup> *Matrimonium ratum* – manželství platné mezi křtěnými. *Matrimonium consummatum* – manželství, ve kterém došlo k pohlavnímu styku.

<sup>3</sup> Svátosti (lat. *sacramenta*): Liturgické úkony zprostředkovávající Boží milost. Je to křest, biřmování, eucharistie, pokání, pomazání nemocných a manželství.

V případě, že k naplnění manželství nedošlo (*matrimonium non consummatum*) je papež oprávněn na požádání jednoho či obou manželů svazek zrušit (*dissolutio*). *Rozvod* (*separatio*) je z hlediska církevního práva ze závažných příčin možný.

V Novém zákoně nacházíme v Matoušově evangeliu proslulou pasáž nazvanou „O rozluce“, kde se farizeové Ježíše ptají: „Je dovoleno propustit manželku z jakékoli příčiny?“ (Mt 19, 3) a Ježíš odpovídá: „Nečetli jste, že Stvořitel od počátku 'muže a ženu učinil je'? (Mt 19, 4)...'a budou ti dva jedno tělo'; takže již nejsou dva, ale jeden. A proto, co Bůh spojil, člověk nerozlučuj!“ (Mt 19, 6). Farizejští se ale s vysvětlením nespokojili a namítají: „Proč tedy Mojžíš ustanovil, že muž smí propustit svou manželku tím, že jí dá rozlukový lístek?“ (Mt 19, 7) na to Ježíš reagoval: „Pro tvrdost vašeho srdce vám Mojžíš dovolil propustit manželku. Od počátku to však nebylo.“ (Mt 19, 8) Pravím vám, kdo propustí svou manželku z jiného důvodu než pro smilstvo a vezme si jinou, cizoloží.“ (Mt 19, 9). Jak ale uvádí Denzler v nejstarším evangeliu Markově nacházíme formulaci poněkud odlišnou: „Kdo propustí svou manželku a vezme si jinou, dopouští se vůči ní cizoložství“ (Mk 10, 11). Jak vidno, není zde o smilstvu jako důvodu k opuštění manželky ani zmínka. Příčinou toho je, že tato tzv. klauzule smilstva (*porneia*) byla vsunuta do Bible až koncem 4. st. n. l. a tím se oslabil Ježíšův zákaz rozvodu<sup>4</sup>.

Dále se k tomuto tématu vyjadřuje apoštol Pavel, když v 1. listě Korintským píše: „Těm, kteří žijí v manželství, prikazuji – ne já, ale Pán – aby žena od muže neodcházela. A když už odejde, ať zůstane neprovdána nebo se s mužem smíří; a muž ať ženu neopouští.“ (1K 7, 10 - 11).

Pavel ovšem ustanovuje výjimku pro tzv. *smíšená manželství*, tedy podle římskokatolické církve svazek, kde každý z manželů je jiného vyznání (Bellinger, 1998). V 1. listě Korintským se dále píše: „Ostatním pravím já, a ne už Pán: Má-li někdo z bratří ženu nevěřící a ona je ochotna s ním zůstat, ať ji neopouští. A má-li žena muže nevěřícího a on je ochoten s ní zůstat, ať ho neopouští. (...) Chce-li nevěřící odejít, ať odejde. Věřící nejsou v takových případech vázáni. Bůh nás povolal k pokoji. Víš snad, ženo, zda se ti podaří přivést muže ke spáse? Víš snad, muži, zda se ti podaří přivést ženu ke spáse? (1K 7, 12 – 16).

Pavlova klauzule byla přijata do kanonického práva sice až papežem Inocencem III. ve 13. století a v době raně křesťanské se zřejmě téměř neužívala, ve 20. století ji však nacházíme v *Codexu Iuris Canonici*, kde umožňuje rozluky osob žijících v naplněném manželství (*matrimonium consummatum*) a to z důvodu hájení víry („na ochranu víry“ - „in favorem fidei“), tedy, když jeden z manželů se již po uzavření svazku obrátí na víru a nechá se pokřtít, má pak právo z manželství odejít a uzavřít jiné, přičemž to původní zaniká ve chvíli uzavření sňatku nového.

Ještě roku 1973 vstoupila v platnost tzv. „Instrukce k rozvázání manželství ve prospěch víry“ zohledňující okolnosti manželského soužití věřícího katolíka s nekatolíkem (Denzler, 1999).

Další výjimku pocházející z doby raně křesťanské tvořilo tzv. *Privilegium Petrinum* zplnomocňující papeže k rozloučení sňatku, který je sice platný, nikoli ale svátostný či manželství platného, ale nenaplněného (*matrimonium ratum non consummatum*). V těchto případech mohl papež tzv. „aktem milosti“ manželství zrušit. Toto rozhodnutí však záleželo cele na papežově vůli a patrně také z této příčiny *Privilegium Petrinum* roku 1983 při revizi církevního práva ze zákoníku zmizelo.

Kdo se naopak velmi zasazoval za jedinečnost manželství a vstup do nového svazku nepřipouštěl ani po smrti jednoho z partnerů, byl římský církevní otec Tertullián, jehož

---

<sup>4</sup> Také u evangelisty Lukáše a apoštola Pavla nacházíme zmírnění Ježíšova zákazu rozluky manželství.

V případě, že k naplnění manželství nedošlo (*matrimonium non consummatum*) je papež oprávněn na požádání jednoho či obou manželů svazek zrušit (*dissolutio*). *Rozvod* (*separatio*) je z hlediska církevního práva ze závažných příčin možný.

V Novém zákoně nacházíme v Matoušově evangeliu proslulou pasáž nazvanou „O rozluce“, kde se farizeové Ježíše ptají: „Je dovoleno propustit manželku z jakékoli příčiny?“ (Mt 19, 3) a Ježíš odpovídá: „Nečetli jste, že Stvořitel od počátku 'muže a ženu učinil je'? (Mt 19, 4)... 'a budou ti dva jedno tělo'; takže již nejsou dva, ale jeden. A proto, co Bůh spojil, člověk nerozlučuje!“ (Mt 19, 6). Farizejští se ale s vysvětlením nespokojili a namítají: „Proč tedy Mojžíš ustanovil, že muž smí propustit svou manželku tím, že jí dá rozlukový lístek?“ (Mt 19, 7) na to Ježíš reagoval: „Pro tvrdost vašeho srdce vám Mojžíš dovolil propustit manželku. Od počátku to však nebylo.“ (Mt 19, 8) Pravím vám, kdo propustí svou manželku z jiného důvodu než pro smilstvo a vezme si jinou, cizoloží.“ (Mt 19, 9). Jak ale uvádí Denzler v nejstarším evangeliu Markově nacházíme formulaci poněkud odlišnou: „Kdo propustí svou manželku a vezme si jinou, dopouští se vůči ní cizoložství“ (Mk 10, 11). Jak vidno, není zde o smilstvu jako důvodu k opuštění manželky ani zmínka. Příčinou toho je, že tato tzv. klauzule smilstva (*porneia*) byla vsunuta do Bible až koncem 4. st. n. l. a tím se oslabil Ježíšův zákaz rozvodu<sup>4</sup>.

Dále se k tomuto tématu vyjadřuje apoštol Pavel, když v 1. listě Korintským píše: „Těm, kteří žijí v manželství, prikazuji – ne já, ale Pán – aby žena od muže neodcházela. A když už odejde, ať zůstane neprovdána nebo se s mužem smíří; a muž ať ženu neopouští.“ (1K 7, 10 - 11).

Pavel ovšem ustanovuje výjimku pro tzv. *smíšená manželství*, tedy podle římskokatolické církve svazek, kde každý z manželů je jiného vyznání (Bellinger, 1998). V 1. listě Korintským se dále píše: „Ostatním pravím já, a ne už Pán: Má-li někdo z bratří ženu nevěřící a ona je ochotna s ním zůstat, ať ji neopouští. A má-li žena muže nevěřícího a on je ochoten s ní zůstat, ať ho neopouští. (...) Chce-li nevěřící odejít, ať odejde. Věřící nejsou v takových případech vázáni. Bůh nás povolal k pokoji. Víš snad, ženo, zda se ti podaří přivést muže ke spáse? Víš snad, muži, zda se ti podaří přivést ženu ke spáse? (1K 7, 12 – 16).

Pavlova klauzule byla přijata do kanonického práva sice až papežem Inocencem III. ve 13. století a v době raně křesťanské se zřejmě téměř neužívala, ve 20. století ji však nacházíme v *Codexu Iuris Canonici*, kde umožňuje rozluky osob žijících v naplněném manželství (*matrimonium consummatum*) a to z důvodu hájení víry („na ochranu víry“ - „in favorem fidei“), tedy, když jeden z manželů se již po uzavření svazku obrátí na víru a nechá se pokřtít, má pak právo z manželství odejít a uzavřít jiné, přičemž to původní zaniká ve chvíli uzavření sňatku nového.

Ještě roku 1973 vstoupila v platnost tzv. „Instrukce k rozvázání manželství ve prospěch víry“ zohledňující okolnosti manželského soužití věřícího katolíka s nekatolíkem (Denzler, 1999).

Další výjimku pocházející z doby raně křesťanské tvořilo tzv. *Privilegium Petrinum* zplnomocňující papeže k rozloučení sňatku, který je sice platný, nikoli ale svátostný či manželství platného, ale nenaplněného (*matrimonium ratum non consummatum*). V těchto případech mohl papež tzv. „aktem milosti“ manželství zrušit. Toto rozhodnutí však záleželo cele na papežově vůli a patrně také z této příčiny *Privilegium Petrinum* roku 1983 při revizi církevního práva ze zákoníku zmizelo.

Kdo se naopak velmi zasazoval za jedinečnost manželství a vstup do nového svazku nepřipouštěl ani po smrti jednoho z partnerů, byl římský církevní otec Tertullián, jehož

<sup>4</sup> Také u evangelisty Lukáše a apoštola Pavla nacházíme zmínění Ježíšova zákazu rozluky manželství.

myšlenky ještě doznívají v *Codexu Iuris Canonici* z roku 1918, kde se dočteme: „I když čisté vdovství je úctyhodné, druhé i další manželství je platné a dovolené.“ (Denzler, 1999: s. 82).

Také řecký církevní otec Jan Zlatoústý trval na nezrušitelnosti manželství přes všechna příkoří: „I kdyby byl muž svázán s nejzlovolnější ženou, musí toto otroctví snášet; z tohoto tyranství pro něj cesty není.“. Jedinou pohnutkou k propuštění manžela či manželky bylo pro Jana Zlatoústého provinění cizoložstvím.

Stejně tak svatý Augustin připouštěl odluku zapříčiněnou cizoložstvím jednoho z partnerů za možnou a dokonce nijak nerozlišoval mezi proviněním muže a ženy, když napsal: „Nechápu, jak by mělo být povoleno muži oženit se s jinou, když propustil cizoložnou ženu, když ženě není dovoleno provdat se za jiného, když opustila cizoložného muže.“ (Denzler, 1999: s. 85).

Odlukou je však míněn pouze rozvod (*separatio*) a nikoli rozluka (*dissolutio*) (viz výše) a každý nový sňatek považuje Augustin dokonce za „zločinné spojení“, protože původní manželství podle něj nemůže nikdy zaniknout.

Velmi důležitý krok učinil ve 12. století práva znalý bolognský teolog a mnich Gratian, když mezi rozsáhlou sbírkou církevních ustanovení s názvem *Concordia Discordantium Canonum* (Shoda neshodných kánonů) z roku 1140, jejichž byl autorem - známých také jako *Gratianův decret*<sup>5</sup> - (Johnson, 1999) prosadil klauzuli, o tom, že: „(...) platně uzavřené a uskutečněné manželství je svátostí, to znamená znamením spojení Krista s církví, a proto je nerozlučitelné.“ (Denzler: 1999, 84).

Gratianovo upevnění nezrušitelnosti sňatku průměrem neoddělitelného vztahu Ježíše Krista a církve učinilo přítrž běžné praxi římskokatolické církve, která, podle slov profesora morální teologie a člena Mezinárodní teologické komise Philippa Delhayeho, až do 12. století za určitých okolností<sup>6</sup> povolovala rozvedenému partnerovi další sňatek. Tedy šlo i o případy platného a naplněného manželství (*matrimonium ratum et consummatum*). Toto tvrzení zaznělo na II. vatikánském koncilu, kde byl profesor univerzity v Lovani, Philippe Delhay, přítomen jako biskupský poradce (*peritus*).

Zdá se tedy, že Gratianův zákonodárný počin ohledně nerozlučitelnosti manželství byl ve své době citelným zpřísněním a znesnadněním rozvodů vůči předcházejícímu období.

Konkrétní příklady, kdy papež využil svého práva plynoucího z výše zmiňovaného *Privilegium Petrinum* a udělil dispens<sup>7</sup>, jsou známy až z doby pontifikátu Martina V. († 1431). Dispens byl udílen jen a pouze v případech, kdy se jednalo o manželství platné ale nenaplněné (*matrimonium ratum non consummatum*).

V 19. století pocítovala církev čím dál větší nutnost předcházet narůstajícímu množství rozvodů<sup>8</sup> probíhajících jak mezi ateisty, tak katolíky. Zásadní argumentace ve prospěch zachování manželského svazku spočívala však nikoli v biblickém odkazu, nýbrž v odvolání se na tzv. *přirozené právo*<sup>9</sup>, které zmiňuje ve svém spise *Syllabus errorum* i papež Pius IX.

Jeho nástupce – pokrokový intelektuál G. V. Pecci, neboli Lev XIII. (1878 – 1903) podporující zrušení otroctví, demokracii, dělnická práva, rozvoj přírodních věd a dialog mezi křesťanskými náboženstvími (Maxwell–Stuart, 1998), projevil také obavu z masového nástupu rozvodovosti. Ve své encyklice *Arcanum* z roku 1880 varuje před ztrátou požadavku

<sup>5</sup> Viz také kapitola I. 2b - Regulace porodnosti.

<sup>6</sup> Podmínkou uzavření dalšího sňatku bylo většinou nezavinění rozpadu manželství předešlého (např. smilstvem).

<sup>7</sup> Dispens – zbavení vázanosti zákonem ryze církevním.

<sup>8</sup> Zde je míněn rozvod podle civilního práva, což však v kanonickém právu odpovídá *rozluce* (*dissolutio*).

<sup>9</sup> Tj. jakýsi přirozený mravní zákon; objektivní struktury lidské přirozenosti vyjadřující zpředmětněnou vůli Boží a z nich plynoucí závazné zákonitosti – nutné normy pro lidské jednání (Rahner a Vorgrimler, 1996).



na nerozlučitelnost manželství a přirovnává možné následky tohoto kroku k rozvodové epidemii. Pro krajní případy připouštěl pouze rozvod (*separatio*), (nikoli tedy rozlukou (*dissolutio*)).

Taktéž II. vatikánský koncil přes všechny své modernizační tendence podpořil v oblasti problematiky rozvodů spíše tradiční pojetí.

Papež poslední čtvrtiny 20. století, civilním jménem Karol Wojtyla ve svém pojednání o křesťanské rodině z roku 1981 vyzval věřící katolíky, aby vzorně žili v nerozlučitelném společenství, tedy manželství, v protikladu k těm, pro něž je nepředstavitelné zůstat celý život s jedním partnerem, či podléhají jistým současným směrům v kultuře, které nerozlučitelnost manželství popírají a pro manželskou věrnost mají jen slova posměchu (Denzler, 1999).

Jan Pavel II. k problematice rozvodu mimo jiné podotkl, že: „Kdokoli, kdo se rozvedl a znovu vstoupil do manželství, zachoval se tak k první manželce (nebo prvnímu manželovi) jako k 'věci'.“<sup>10</sup> (Cornwell: 2005, s. 158).

Jediné řešení, v souladu s papežským stolicí, pro ty, kteří chtějí po ukončení vztahu „znovu nalézt svou důstojnost“<sup>11</sup>, je církevní anulace sňatku. Pokud se však anulace dosáhnout nepodaří, doporučuje římskokatolická církev nový sňatek v žádném případě neuzavírat a po zbytek života sexuálně abstinovat (Cornwell, 2005).

V situaci, kdy se rozvedená osoba přece jen pro další manželství rozhodne (aniž by bylo dosaženo anulace původního svazku), musí se smířit s tím, že od chvíle platnosti sňatku nového již není oprávněna zúčastnit se mše svaté spojené s přijímáním, tedy eucharistií. Jan Pavel II. sice požádal celou církevní obec, aby „rozvedeným pomáhali starostlivou láskou, aby se nepovažovali za oddělené z církve“ (Denzler, 1999: s. 88), lze si však jen stěží představit větší možné „oddělení“, než je vyloučení z eucharistie pro věřícího katolíka.

Papežův pohled na různé aspekty lidského bytí (jmenovitě například: používání antikoncepce, rozvod, homosexualita, atd.) nejlépe vystihuje jeho vlastní označení jako jedné z dimenzí „kultury smrti“<sup>12</sup>, jak to vyjádřil ve své již zmiňované proslulé encyklice *Evangelium Vitae* (Evangelium života) (Cornwell, 2005).

Zdá se, že nesporným trendem posledních desetiletí je nárůst církevních anulací manželství; například roku 1984 bylo na celé planetě anulováno 46 658 sňatků, z toho jen 36 461 v USA. Codex Iuris Canonici (CIC) zná jako důvod k anulaci: „již existující manželství, pokrevní příbuznost, impotenci, nátlak a chybějící vůle“, k čemuž v novém vydání CIC z roku 1983 přibyla: „psychicky podmíněná nezpůsobilost k nerozlučnému manželství nebo i k manželské věrnosti“ (Denzler, 1999: s. 89).

Závěrem této kapitoly se nezbyvá než ptát, proč římskokatolická církev, která ve jménu Ježíše Krista odpouští všechny hříchy světa, nezná slitování s lidmi, jež pochybili pouze nešťastnou volbou svého partnera a pokusem o nápravu.

## **I. 2. Regulace porodnosti**

Fenomén regulace porodnosti je velice aktuální otázkou diskutovanou jak na úrovni jednotlivce, tak na úrovni mezinárodních společenstev a vlád či zájmových skupin. Ačkoli současný svět trpí celkovým přelidněním, jsou zde naopak četné lokality (spadající většinou do kategorie „bohatý Sever“ či v jiném pojetí „bohatý Západ“), kde je porodnost citelně nižší než úmrtnost a kde se v poslední době z tohoto důvodu usnadňuje trvalý pobyt občanům

---

„Uma pessoa que se divorciou e voltou a casar, tratou a primeira esposa (ou o marido) como uma 'coisa'.“ (Cornwell, 2005: s. 158).

<sup>11</sup> „...recuperarem a dignidade...“ (Cornwell, 2005: s. 158).

<sup>12</sup> „cultura da morte“ (Cornwell, 2005: s. 154).

jiných zemí ve snaze zvýšit zde počet obyvatel. Tyto demografické přesuny, které probíhají většinou přirozeně, v rámci stěhování za prací způsobem poptávka-nabídka, mají za následek nejen prolínání kulturní, ale i genetické. Z tohoto hlediska jsou tedy katastrofické prognózy demografů o možném zániku celých oblastí vlivem snížené natality naprosto předčasné.

Mnohem závažnější moment v problematice regulované porodnosti je regulace početí tentokrát na tzv. „chudém Jihu“, kde se jedná především o omezení počtu potomstva v již tak velmi chudých rodinách, které své ratolesti často neuživí. Regulace početí prostřednictvím antikoncepčních metod (za všechny jmenujme například prezervativ či hormonální pilulky) pomáhá předcházet nárůstu uměle přerušovaných těhotenství či v případě prezervativu čelit nakažlivému viru HIV.

Kontrola početí a následné plánované rodičovství má své četné zastánce jak v řadách mezinárodních organizací (jmenujme například IPPF – International Planned Parenthood Federation), tak mezi globálními lobby zejména v oblasti farmaceutického průmyslu a samozřejmě mezi miliony spotřebitelů, kteří jsou terčem cílených kampaní ze strany zastánců i odpůrců antikoncepce.

K nejvýraznějším odpůrcům kontroly početí se nepochybně řadí římskokatolická církev. Ta již během dvou tisíciletí svého historického působení mocně ovlivňovala populační politiku velké části zeměkoule a ani dnes, na počátku třetího milénia, tváří v tvář smrtelné, pohlavně přenosné chorobě AIDS hrozící vyhynutím celým oblastem, neslevuje ze svého zamítavého stanoviska vůči antikoncepci.

Nesouhlasný postoj církve k antikoncepčním metodám se však navzdory očekávání o Bibli příliš neopírá. Jako stěžejní podklad k odmítnutí zabránění početí slouží často Starý zákon, z nějž bývá citována pasáž z knihy Genesis:

„Juda tedy řekl Ónanovi: 'Vejdí k bratrově ženě, vezmi si ji podle švagrovského práva a postarej se tak svému bratru o potomstvo.' Ale Ónan věděl, že to potomstvo nebude patřit jemu; proto kdykoli vcházel k ženě svého bratra, vypouštěl semeno na zem, aby svému bratru nezplodil potomka. Jeho počínání bylo v očích Hospodina zlé, proto usmrtil i jeho.“ (Gn 38, 8-10).

Lze jen obtížně rozhodnout, zda Hospodin Ónana potrestal za nedodržení levirátního zákona – tedy, že odmítl zcela přijmout ženu svého bratra – nebo za „mrhání semenem“, což je podle Starého zákona přísně zakázáno. (Srov. Johnson, 1999).

Co se týče Nového zákona, podle současných interpretací se jeho text k tématu kontroly porodnosti nijak nevyjadřuje (Johnson, 1999; Denzler, 1999). Profesor církevních dějin z bamberské univerzity Georg Denzler vidí zdůvodnění v tom, že: „bible nechce být morálním kodexem pro křesťany s detailními pokyny pro všechny otázky života.“ (Denzler, 1999: s. 96).

Rozhodný odpor proti antikoncepčním metodám nacházíme tedy až u církevních Otců, konkrétně například u svatého Augustina († 430) a Jeronýma († 420).

Výrok „Kolikrát jsi zabránil početí, tolikrát jsi zabil.“ původně připisovaný Augustinovi, je podle novějších bádání pozdějšího data a autorem je arcibiskup Caesarius z Arles († 542).

Ovšem také sv. Augustin vnímal jakékoli snahy o zabránění početí velmi negativně. Lidskou sexualitu jako celek považuje Augustin za něco zlého a její opodstatnění vidí v plození potomstva (samozřejmě pouze uvnitř instituce manželství) a v plnění manželských povinností (což však také nahlížel částečně hříšným).

Rozkoš plynoucí z pohlavního styku byla podle Augustina ospravedlnitelná jen díky tzv. třem dobrům, která přináší manželství. Jde o potomstvo (*bonum prolis*), věnost (*bonum fidei*) a nezrušitelnost (*bonum sacramenti*), z nichž právě plození a výchova potomků stála na Augustinově žebříčku nejvýše a jedině pomocí cíleného záměru plození se pohlavní akt mohl oprostít od hříchu.

V jeho vlivném díle *Manželství a chtíč* nacházíme mimo jiné tuto pasáž, ve které barvitě vykreslil svůj nesmířitelný postoj:

„Jednou věcí je nelehát se ženou vyjma stavu, kdy vůle člověka směřuje výhradně k plození: na tom není nic hříšného. Jinou věcí jest, je-li v obcování hledána rozkoš těla, byť i v mezích manželství: to je lehký hřích. Předpokládám tedy, že – třebaže neleháte za účelem plození potomstva – nebráníte kvůli rozkoši hříšnou modlitbou ni skutkem jeho zplození. Ti, kdo takto činí, třebaže jsou zvaní mužem a ženou, jimi nejsou; ani nijak nezachovávají pravou podstatu manželství, leč bezúhonným jménem zakrývají hanbu...někdy tato chlípná krutost či krutá chlípnost vede k tomu, že si dokonce opatřují jedovaté látky, jež jsou příčinou neplodnosti, a že, jestliže tyto nepůsobí, nějakým způsobem zničí a zahubí plod v lůně, dávajíce přednost tomu, aby jejich potomek zemřel dříve, než začne žít, nebo je-li již v lůně naživu, zabijí ho dříve, než se narodí.“ (Johnson, 1999: s. 473).

Z úryvku je zřejmé, že církevní Otec nepřipouštěl žádnou možnost ovlivnění početí, tedy ani využití neplodných dní, jak to také stvrdil ve svém díle nazvaném *Morálka Manichejských*.

Augustinovo pojetí bylo ještě donedávna součástí církevní teologie manželství a jeho přehodnocování bylo pravděpodobně započato až proslovem Pia XII. k organizaci Italských katolických porodních asistentek v roce 1951, kde se výslovně uvádí církevní souhlas<sup>13</sup> s využíváním tzv. „bezpečné periody“<sup>14</sup> jako prostředku ke kontrole porodnosti. Ovšem „zповědні zrcadlo“ z roku 1905 považuje za „bezpečnou“ tu část cyklu, která začíná 14. dnem periody (Zvěřina, Uzel, Koubek, 2001: s. 49).

Také zmíněný Caesarius z Arles se v dopise kléru vyjadřuje velmi ultimativně: „žádá žena nesmí pít lektvar, který by ji učinil neschopnou počít dítě nebo v ní omezil sílu přírody, podle vůle Boží plodnou. Kolikrát by byla mohla počít a porodit a nepočne a neporodí, tolika vraždami bude vinna, a jestliže se nepodrobí přiměřenému pokání, bude odsouzena k věčné smrti v pekle.“ (Denzler, 1999: s. 97).

A i nadále, v průběhu celého středověku bylo zabránění početí vnímáno jako hřích zasluhující těžké potrestání. Biskup Ivo z Chartres († 1116) čerpající ze sv. Augustina posuzuje zabránění početí spíše jako prohřešení se proti manželství (protože manželství má za cíl především plození dětí), než provinění proti životu samotnému.

Ve dvanáctém století vešel dále v platnost tzv. *Gratianův dekret*, jehož autory, vycházejícími taktéž z učení sv. Augustina, byli kanonista Gratian a teolog Petr Lombardský, kteří prostřednictvím tohoto dekretu prosadili nesouhlas s regulací porodnosti, v podobě oficiální církevní doktríny.

Jak již bylo řečeno, v současné době se k zabránění početí používají nejrůznější antikoncepční metody od hormonálních preparátů přes děložní tělíska až po jednoduchý kondom chránící zároveň před pohlavními chorobami (předchůdce prezervativu je znám již od starověku, kdy byl vyráběn například ze střev zvířat).

Ve středověku však teologové upozorňovali také na zabránění početí pomocí alternativního pohlavního styku a varovali před sexuálními polohami, které „nezachovávají přirozený způsob souložení“ (Denzler, 1999: s. 98). To patřilo například spolu s onanií, homosexualitou, přerušovanou souloží (*coitus interruptus* – nejčastěji užívaná metoda k zabránění početí) k tzv. „neřestem proti přirozenosti“, protože se jimi zneužívalo mužské semeno určené pouze k plození (Denzler, 1999: s. 98).

Omylem, který se nepodařilo vyvrátit ani jasným důkazům moderní vědy, je předpoklad, že mužské spermie lze považovat za semeno, tedy již za jakýsi zárodek

<sup>13</sup> Církevní souhlas je v tomto případě podmíněn zvláštními okolnostmi ve shodě se zákonem.

<sup>14</sup> Jedná se o výpočet tzv. neplodných dní v menstruačním cyklu, kdy je snížena pravděpodobnost otěhotnění.

budoucího člověka. Ve skutečnosti se však jedná o buňky, které obsahují jen poloviční počet chromozomů a jež samy o sobě nositeli života být nemohou.

V biologickém smyslu se semeno (lidský zárodek) vytváří až několik hodin po pohlavním aktu, pokud došlo ke spojení mužské spermie s ženským vajíčkem (Bellinger, 1998). Za zmínku ovšem stojí, že až do 18. st. se o vajíčku vůbec nevědělo.

Dalším důležitým mezníkem v dějinách římskokatolické církve byl přínos scholastického myslitele Tomáše Akvinského. Ten byl v této otázce spíše liberální a dokonce se spolu se svým učitelem Albertem Velikým rozpokoval klást na roveň zabránění početí či potratu se zabitím člověka (Tomáš Akvinský se postupem života touto otázkou přestal zabývat úplně). Tímto přístupem se však mezi teology řadili k výjimkám. Ostatní scholastici svůj nesouhlas zdůvodňovali především tím, že zabraňování oplodnění je proti přirozenosti, rozvrací manželský vztah a je to zabití.

Kancléř pařížské univerzity a profesor teologie Jean Gerson († 1429) pokládal dokonce zabránění početí za tzv. „nepřirozený styk“ mnohem horší nežli cizoložství a v jednom ze svých předvánočních kázání si pokládá řečnickou otázku: „Smí člověk vůbec mít styk a bránit plodu manželství?“ a vzápětí si sám odpovídá: „Já říkám, toto jest často hřích, který zasluhuje ohně...“ (Denzler, 1999: s. 99). V jeho slovech, zdá se ještě objevují pozůstatky dekretu z roku 390 n. l., kdy císař Valentinián nařídil jakýkoli způsob zabránění početí – tehdy označovaný také jako sodomie – trestat smrtí v plamenech.

Římský katechismus – plod lateránského koncilu, který vešel v platnost roku 1566, říká, že jediným důvodem, proč Bůh ustavil manželství je zplodění potomků, dále uvádí: „Je tudíž také velmi těžkým zločinem, když manželé uměle brání početí nebo vyhánějí plod; to je třeba odsoudit stejně jako zločin úkladné vraždy.“ (Bellinger, 1998: s. 284). Také pozdější teologové jako byl například František Saleský († 1622) či Alfons z Liguori († 1787) vnímali antikoncepci velmi negativně jako zneužití nejvyššího účelu manželství, tedy plodění potomků.

Dekrety vydané Svatým oficiem římskokatolické církve (dnešní Kongregace pro nauku víry) v letech 1851 a 1853 tyto myšlenky opět potvrdily; zabránění početí striktně zavrhuje z důvodu porušování přirozeného práva. Toto přirozené právo, dle vysvětlení církve, spočívá v tezi, že základní účel manželství tkví v rozmnožování a žádný pohlavní akt se tomuto záměru nesmí protivit. Úmyslné maření hlavního účelu manželství (jak plodění dětí nazývá *Codex Iuris Canonici* z roku 1918) je označeno za více či méně těžký hřích.

Ani dvacáté století nepřineslo v této problematice výrazné změny. Papež Pius XI. vydal roku 1930 encykliku *Casti connubii* (O posvátnosti manželství), která se taktéž výslovně staví proti jakémukoli přerušení těhotenství pod pohrůzkou morálního zdiskreditování: „Jelikož manželský akt je ve své podstatě určen k probuzení nového života, ti, kteří jej úmyslně olupují o jeho přirozenou sílu, protiví se přirozenosti a konají cosi hanlivého a vnitřně nemorálního.“ (Denzler, 1999: s. 100).

A církevní zákoník jde ještě dál: *Codex Iuris Canonici* (CIC c. 1383 § 1): „Pravda víry předložená řádnou učitelskou stolicí a církevní právo spatřuje v úmyslném usmrcení nenarozeného a v přivození odchodu životaschopného plodu z mateřského lůna trestný čin, za který hrozí dokonce vyhlášení církevní klatby, již smí odvolat jen nejvyšší místní církevní hodnostář“ (c. 2350 § 1) (Bellinger, 1998: s. 284).

Proti stávajícímu řádu římskokatolické církve se kromě laické katolické či nekatolické veřejnosti málokdy postavil i někdo z řad kléru. Přece však byli tací - Matthias Laros, katolický farář a spisovatel, který se snažil o „věcné zákonné zdůvodnění smyslu manželství a pohlavního života s co možná největším zohledněním obrovské diferenciací, kterou s sebou dnešní život přinesl“ a jako prostředek k dosažení vytčeného cíle vidí spolupráci mezi teology a manželskými páry a dále: „s mužem a ženou, s lékaři a sociology, s ekonomy a filozofy“ (Denzler, 1999: s. 100).

Tyto a jiné své návrhy předložil formou otázek učitelskému úřadu církve, který mu však odpověď zůstal navždy dlužen a jedinou reakcí bylo zařazení jeho knihy „Křesťanské svědomí v rozhodování“ z roku 1941 na index zakázaného čítiva. A tak Laros, který ze své mnohaleté pastýřské praxe pochopil, že sexuální život je pro klid a věrnost manželského páru naprosto zásadní, zůstal ve své době mezi klérem hlasem volajícího na poušti.

Zvláštním případem církevní doktríny neschválené Kongregací pro nauku víry se stal ve druhé polovině 20. století tzv. Holandský katechismus z roku 1966 vytvořený z popudu holandských biskupů, který se jakéhokoli negativního vymezení vůči antikoncepci vyvaroval. Obsahoval také informace o způsobech regulace porodnosti. Mimo jiné se zde uvádí: „Pohlavnost a plodnost jsou chápány spíše jako dílčí aspekty celého lidského života a méně jako prostředek a účel.“ a jde ještě dále, když nechává na svědomitěm uvážení manželů: „zvolit metodu, která zachovává úctu jeden k druhému a k životu a neškodí zdraví ani duševnímu životu.“ (Denzler, 1999: s. 100). Tato pasáž byla již dva roky poté papežem Pavlem VI. v jeho encyklice *Humanae vitae* (Lidský život) označena jako nedovolená a k původnímu vydání Holandského katechismu byly Kongregací pro nauku víry doplněny korektury v souladu s oficiálním stanoviskem papežského stolce. Již deset let před vydáním encykliky *Humanae vitae* zaujali rozdílný postoj představitelé anglikánské církve, když se na Lambethské konferenci konané roku 1958 shodli na záměrné regulaci porodnosti. Bylo povoleno plánování rodiny a to: „hygienicky, esteticky a medicínsky dokonalými prostředky.“ (Bellinger, 1998: s. 286).

Možná vlivem osvobozující atmosféry II. vatikánského koncilu (ten k otázce antikoncepce nakonec nezaujal žádné stanovisko, ačkoli se papež Pavel VI. pokoušel prosadit restriktivní přístup) a šedesátých let, které se mimo jiné nesly ve znamení hormonální antikoncepce, se téma regulace porodnosti náhle zviditelnilo a bylo třeba jej řešit. Papež Pavel VI. oslovil v roce 1964 vědecké grémium čítající 65 osob, které mělo zhodnotit současný vývoj světové situace v otázkách regulace porodnosti. Většina vědců se shodla v hlasování proti stávajícímu pojetí této problematiky v církvi a vyslovila se pro její změnu. Ke stejnému výsledku dospěla i tzv. superkomise sestávající z kardinálů a biskupů. Dalo by se očekávat, že po tak zřetelných projevech nesouhlasu, jak ze strany veřejnosti, tak samého kléru připustí papež Pavel VI. alespoň částečnou revizi daných dogmat. Místo toho však byla roku 1968 vydána již zmiňovaná encyklika *Humanae vitae* (hanlivě též nazývaná „pilulková encyklika“), která zaujala nekompromisní stanovisko proti jakémukoli zabránění početí a jako jedinou možnost kontroly porodnosti ponechává výpočet plodných a neplodných dní (Bellinger, 1998). V encyklice se mimo jiné píše: „Bůh moudře stanovil přirozené zákony a období plodnosti, které již samy o sobě vytvářejí odstup mezi narozením jednotlivých dětí. Církev však vyzývá lidi k zachování norem přirozeného zákona, který prostřednictvím své stálé doktríny vykládá, a učí, že je nutné, aby každý manželský styk zůstal otevřený předávání lidského života (*Humanae vitae*, 1968).

Encyklika vyvolala tolik nevole a zklamání, že německý episkopát se na setkání v Königsteinu cítil nucen přijmout prohlášení, které zmírňovalo kontroverzní pasáž o antikoncepci. Píše se zde o obhajobě lidského jednání před soudem Božím (nikoli tedy před římskokatolickou církví a jejími zpovědníky), s důrazem na svědomité prověřování svých postojů, což je možno interpretovat také jako upřednostnění vlastního rozhodnutí (vyplývající ze zpytování svědomí) před rozhodnutím papeže. Toto biskupské přehodnocení papežovy encykliky se však oficiálně nedostalo k uším kněží a tedy ani laiků (Denzler, 1999). Tato encyklika dále zapříčinila faktický rozkol pokrokově smýšlejícího křídla katolické církve s papežstvím (Johnson, 1999).

Papež Jan Pavel II. se neodchýlil ani o píď od doktríny svého předchůdce Pavla VI.; encykliku *Humanae vitae* ponechal platnou a navíc ji potvrdil. Naopak se zdá, že církevní averze vůči antikoncepci se od šedesátých let ještě vystupňovala a klérus v čele s papežem

neopomene jedinou příležitost veřejně prezentovat své zamítavé stanovisko. Církev dokonce nazvala metody zabránění početí či přerušení těhotenství „antikoncepčním imperialismem“. Kroky Vatikánu jsou však trnem v oku některým mezinárodním organizacím a roku 1988 bylo vyslancům římskokatolické církve zabráněno vystoupit na konferenci OSN. Církevní zplnomocněnci se dále snažili ovlivnit diskuse na konferenci o světové populaci konané roku 1984 v Mexiku a další v roce 1992 v Rio de Janeiro.

Podle výzkumů institutu Emnid<sup>15</sup> z roku 1992 monitorujících postoje katolické části populace se ukázalo, že papežský zákaz antikoncepce podporuje jen 6 % katolické veřejnosti, 36 % má za to, že církvi do toho nic není a 56 % je toho názoru, že církev by užívání antikoncepce měla povolit.

Biskup anglikánské církve George Carey, který se osobně angažoval v problematice regulace porodnosti, také přímo apeloval na všechny křesťanské církve a žádal je o regulaci nárůstu obyvatelstva. Dále Carey počátkem června 1992 v Ženevě označil populační explozi mimo jiné za příčinu ekologické katastrofy, což o několik dní dříve římskokatolická církev razantně popřela s tím, že žádná spojitost mezi zvyšováním počtu obyvatel a ekologickou krizí neexistuje (Bellinger, 1998).

V roce 1999 na schůzce *Guild of Catholic Doctors*<sup>16</sup> v Londýně vyjádřil kardinál Trujillo jménem papeže Jana Pavla II. stanovisko římskokatolické církve ke dvěma konferencím OSN - Káhirské konferenci o populaci konané roku 1994 a Pekingské konferenci o ženách v roce 1995 – když prohlásil, že konference byly snahou o zavedení: „nového druhu morálky“ nebo „nového životního stylu“ prostřednictvím „trivializace sexu“ a propagací antikoncepčních prostředků (Cornwell, 2005: s. 264).

### **I. 3 Umělé přerušení těhotenství**

Spolu s antikoncepčními metodami je to právě umělé přerušení těhotenství<sup>17</sup>, které je dalším možným způsobem regulace porodnosti. Na rozdíl od antikoncepčních metod, většinou veřejností nahlížených přínosně a pozitivně (a to i velkou částí laické veřejnosti katolické – viz výše průzkum Emnid), je interrupce vnímána poněkud sporně a problematicky. Ačkoli ani některé antikoncepční metody, například hormonální antikoncepce, nejsou zcela prosty zdravotních rizik, je nasnadě, že chirurgický zákrok na těle ženy, byť provedený s nejvyšší možnou kvalifikovanou péčí a opatrností, zůstává vždy mnohem výraznějším rizikem s možnými ireverzibilními změnami a dalekosáhlými následky pro budoucí život organismu.

Jistě není třeba připomínat psychickou stránku zásahu; množství stresu a zátěžových faktorů, které spolupůsobí na organismus a mohou negativně ovlivnit, jak celý průběh interrupce, tak následnou rekonvalescenci. Častým zátěžovým faktorem bývá například obava z odsouzení okolí či z negativních dopadů na celkové zdraví nebo ze snížené pravděpodobnosti budoucí gravidity.

V některých zemích světa je navíc dodnes interrupce plně ilegální nebo je alespoň k jejímu provedení ze zákona nutné získat posudek lékaře či psychiatra, kterým je ospravedlněna. Důvodem k vykonání zákroku, se tak může stát fyzický či psychický stav

<sup>15</sup> TNS EMNID GmbH & Co. Kg – německá výzkumná společnost.

<sup>16</sup> Sdružení katolických lékařů

<sup>17</sup> Umělé přerušení těhotenství je umělý potrat (*abortus artificialis*). Umělé přerušení těhotenství (lat. *interruptio graviditatis*), tedy interrupce je cílený zákrok, kterým je ukončeno těhotenství. Počátkem 80. let minulého století se začala zavádět šetrnější metoda tzv. miniinterrupce, která je dnes využívána u 8 z 10 všech prováděných zákroků (Machová, Hamanová, 2002).

matky či jeho možné ohrožení graviditou nebo porodem, další důvod může být vrozená choroba samého plodu a také se přihlíží k okolnostem početí, tedy k početí následkem nuceného pohlavního styku - znásilnění. Ve všech těchto případech je však požadováno dobrozdání druhé osoby, která je v tu chvíli oprávněna rozhodnout o příštím životě těhotné ženy.

Možností, jak tato legislativní nařízení obejít je například cesta do jiné země, která má benevolentnější zákonodárství, což samozřejmě zvyšuje jak zmiňované stresové faktory, tak finanční náklady vynaložené na interrupci. Mnohé ženy jsou tedy nuceny zvolit krajní řešení své situace a ve vlastní zemi, kde jim není dovoleno podstoupit zákrok v souladu se zákonem, vyhledat místo, kde se interrupce provádějí ilegálně – tzv. „na černo“, což bohužel velmi často znamená neodborně a nebývá zde výjimkou zanedbání základní péče s následkem smrti pacientky. Na celém světě se v současnosti provádí přibližně 50 milionů interrupcí ročně, z čehož je téměř polovina provedena ilegálně (Matoušek, 1997).

Právo na volbu a sebeurčení dospělého jedince, které je zdánlivou samozřejmostí, se tak stává předmětem zájmu a manipulace mnoha organizací<sup>18</sup> a skupin, které si vytklý za cíl hájit nenarozený život. Idea to jistě ušlechtilá - její dopady se však projevují téměř vždy na úkor konkrétní osoby – v tomto případě nositelky plodu.

Netřeba asi zmiňovat škodlivé důsledky matčiny nechuti či dokonce vědomého odmítnutí plodu během těhotenství. Následky takového odporu ze strany matky mohou pro jedince představovat celoživotní psychickou zátěž, jejíž rozsah a intenzita je v ohnisku zájmu současné vědy.

Na našem území se této problematice dlouhodobě věnoval profesor Zdeněk Matějček, který se svými spolupracovníky zkoumal děti narozené jako nechtěné. Matky těchto dětí žádaly v šedesátých letech dvakrát neúspěšně o interrupci (v současnosti platí Zákon o umělém přerušení těhotenství z roku 1986, kdy je na písemnou žádost ženy její těhotenství za úhradu přerušeno; předchozí úprava zákona z roku 1975 požadovala schválení interrupce zvláštní komisí, která jako opodstatnění pro zákrok uznávala především zdravotní důvody)<sup>19</sup>. Výsledky této longitudinální studie prokázaly, že nechtěné děti jsou na tom v mnoha aspektech biopsychosociálních hůře než jejich vrstevníci (Dytrych, Matějček, Schüller, 1977). Tyto nedostatky byly přeneseny i na další generaci, na potomky těchto nechtěných dětí, kteří stále ještě zaostávají oproti těm, jejichž babičky o provedení interrupce nežádaly.

Málokoho překvapí, že instituce, která zřejmě nejvíce a nejúčinněji brání legalizaci interrupcí v mnoha zemích je římskokatolická církev stavící se jako jeden z předních zastánců nenarozeného života.

V očích současných představitelů církve je jen máloco větší prohřešek, nežli úmyslné potracení plodu. V roce 1994 se již velmi churavý a nemocemi těžce zkoušený papež Jan Pavel II. svěřil katolické veřejnosti, že: „Bůh jej žádal, aby trpěl náhradou za hříchy proti dětem, které se nemohly narodit.“<sup>20</sup> (Cornwell, 2005: s. 153).

Samotná Bible se kupodivu k problematice interrupcí takřka nevyjadřuje a zřejmě jedinou nepřímou zmínku nacházíme v *Exodu*, kde se dočteme, že: „Když se muži budou rvát a udeří těhotnou ženu, takže potratí, ale nepřijde o život, musí pachatel zaplatit pokutu, jakou

<sup>18</sup> V ČR působí například „Hnutí pro život“ česká verze amerického „Pro-life“.

<sup>19</sup> Od pol. 19. st. do pol. 20. st. byl u nás v platnosti zákon, který interrupce zakazoval a za jeho porušení hrozilo až pětileté vězení (Matoušek, 1997). R. 1957 vstoupil u nás v platnost zákon akceptující jako důvod k interrupci (do 12. týdne) nejen důvody zdravotní, ale i sociální. R. 1973 byla umožněna interrupce do 24. týdne z důvodů genetických indikací (poškození plodu) (Machová, Hamanová, 2002).

„Deus lhe estava pedindo para sofrer em reparação pelos pecados contra crianças que não tinham podido nascer.“ (Cornwell, 2005: s. 153).

mu uloží muž té ženy; odevzdá ji prostřednictvím rozhodčích. Jestliže o život přijde, dáš život za život.“ (Ex 21, 22 – 23) (Bible, 1987: s. 82). K tomu M. Potts z *Family Health International* ze Severní Karolíny v diskuzi na téma „Ethical aspects of abortion“<sup>21</sup> dodává, že: „tímto z tradice Starého Zákona vyplývá, že potrat je trestný čin, nikoli však vražda.“<sup>22</sup> (Potts, 1985: s. 117).

Vnímáme-li ovšem plod v těle matky jako svébytné individuum s právem na život, což je právě po tisíciletí předmětem sporů, vztahuje se na jeho status páté starozákonní příkázání „Nezabiješ“ a to posouvá zdánlivě banální zákrok interrupce na úroveň úkladné vraždy. Již koncem 1. st. n. l. se uvnitř raně-křesťanských obcí počaly zvedat hlasy proti zabíjení dětí - jak ještě nenarozených, tak novorozenat a úmyslné potracení plodu mělo stejnou závažnost jako vražda. První církevní Otec (rozuměj západní římskokatolické církve) Tertullian († ca. 222) klade rovnítko mezi potrat a vraždu novorozeněte: „Protože vražda je nám jednou provždy zakázána, nesmíme ničit ani to, co bylo počato v matčině lůně... Není rozdílu, vyrveme-li již narozený život, anebo zničíme život, který se narodit chystá.“ (Denzler, 1999: s. 106).

Ani východní - pravoslavná část církve potrat nepřipouštěla; církevní Otec řeckokatolické církve Basilios Veliký († ca. 379) se o tom vyjadřuje takto: „Žena, která úmyslně potratí, proviňuje se vraždou. Zchytralé rozlišování mezi plodem vyvinutým a plodem beztvarym u nás neexistuje.“ a dále pokračuje: „Takový čin se mstí nejen klíčícímu životu, nýbrž i té, která tím ohrožuje sama sebe, protože takovéto pokusy zpravidla přece stojí ženu život. K tomu ale ještě přistupuje zničení embrya, druhá vražda, přinejmenším zamýšlená těmi, kteří se něčeho takového odvažují.“ (Denzler, 1999: s. 106). Zde se objevuje Basiliovo odsouzení „zchytralého“ odlišení „plodu vyvinutého“ a „plodu beztvareho“, což je ale nepochybným důkazem spekulací na toto téma již ve starověku. Jak vidno, otázka, zda-li, je embryo od prvních okamžiků jeho života již možno považovat za svébytné individuum zůstala nezodpovězena až do současnosti.

Poměrně tolerantní stanovisko vůči časnému potratu zaujímá významný teolog Tomáš Akvinský, podle nějž se potrat stává vraždou, až po tzv. oduševnění (animaci) plodu Bohem, což nastává čtyřicátý den od početí u plodu pohlaví mužského a osmdesátý den u plodu pohlaví ženského<sup>23</sup>. Za zamyšlení stojí i Akvinského předpoklad, že: „(...) žena je jen nedokonalým a náhodným zjevem. Zplození ženy je ovlivněno špatným stavem látky nebo nějakou vnější změnou, např. kvůli vlhkému jižnímu větru.“, k čemuž známý český lékař Radim Uzel podotýká, že: „Katolická církev se dosud od těchto bludů nedistancovala“ (Zvěřina, Uzel, Koubek, 2001: s. 49).

Ve středověku bylo sice poněkud obtížné předem zjistit jakého je plod pohlaví a lze téměř s jistotou konstatovat, že Akvinského časové odstupňování možnosti interrupce podle pohlaví by bylo dnes nahlíženo jako pohlavní diskriminace v neprospěch tehdejších žen avšak na druhou stranu byl ve své době pravděpodobně jeden z mála těch, kteří v souvislosti s interrupcí brali ohled na vývojová stadia plodu.

Někteří současní autoři kladou tento „bod zlomu“, neboli hranici lidství až do pokročilejšího stadia těhotenství – do dvacátého šestého týdne gravidity<sup>24</sup>, což odůvodňují tím, že dříve nemá zárodek psychickou individualitu, tedy vědomí. Měřítkem je v tomto případě přístroj EEG zachycující elektrickou aktivitu mozku dítěte (vyhasnutím elektrické

---

<sup>21</sup> „Etické aspekty potratu“

<sup>22</sup> „...so it is explicit in the Old Testament tradition that abortion is a crime but not murder.“

<sup>23</sup> Tomáš Akvinský vycházel v tomto případě pravděpodobně z Aristotelova rozlišování „formovaného“ a „neformovaného“ lidského zárodku.

<sup>24</sup> Jiné práce na toto téma uvádí dvanáctý týden gravidity.



aktivity mozku je také určen okamžik smrti lidského individua). Je nasnadě, že s dalším vědeckým vývojem lze předpokládat také posun uznání psychické individuality plodu do časnějších stádií těhotenství, zároveň se zvyšováním citlivosti přístrojů. V dnešní době rozeznáváme více úrovní lidské individuality: „*genetickou* (hned po splnutí zárodečných buněk), *vývojovou* (po usazení vajíčka v děloze, dva týdny po početí), *funkční* (vznik základních tělesných orgánů, čtyři týdny po početí), *behaviorální* (projevující se samostatným chováním, zhruba po dvanáctém týdnu), *psychickou* (jejímž kritériem je vědomí, nejdříve po dvacátém čtvrtém týdnu) *společenskou* (po narození).“ (Matoušek, 1997: s. 44).

Římskokatolická církev posuzuje a trestá umělé přerušení těhotenství ještě v dnešní době velmi přísně a pro věřícího člověka mnohdy takřka osudově – trestem za pochybení je totiž exkomunikace církevní klatbou. Pro zrušení exkomunikace je třeba si vyžádat souhlas biskupa, který může udělit tzv. absoluci, tedy má pravomoc zbavovat některých nápravných trestů. Této pravomoci netradičním způsobem využil arcibiskup McCarthy z Miami na Floridě, když nechal své kněží promíjet exkomunikaci z důvodu úmyslného podstoupení interrupce, okamžitě po zpovědi a pokání. Snažil se tak zabránit odlivu velkého množství věřících z církve. Není třeba zdůrazňovat, že Vatikán tento přístup ostře odsoudil (Denzler, 1999).

Římskokatolická církev jakýkoli pokrok v této oblasti striktně odmítá a namísto smírného řešení, toužebně očekávaného po II. vatikánském koncilu se spíše od běžného života křesťanské obce stále vzdaluje. Tuto zvětšující se propast dokumentuje výrok ředitele Institutu Jana Pavla II. pro studie manželství a rodiny Carla Caffarry, který na kongresu morálních teologů v Římě roku 1988 uvedl, že: „Kdo používá ochranné prostředky, nechce, aby vznikl nový život, protože takový život považuje za zlo. To je tentýž postoj jako postoj vraha, který považuje za zlo, že jeho oběť existuje.“ (Denzler, 1999: s. 108).

Česká republika byla dlouhodobě jednou ze zemí s nejvyšším počtem prováděných interrupcí. V posledních patnácti letech se však tento trend výrazně změnil a to především díky dostupnosti antikoncepčních prostředků, včasné osvětě a zřejmě i přenesení zodpovědnosti za zákrok pouze na ženu (byly zrušeny veškeré zmiňované hodnotící komise a interrupce je provedena z libovolných důvodů).

Například v roce 1990 připadlo na 100 těhotenství 42 interrupcí a o devět let později v roce 1999 tento počet klesl na 27 interrupcí ze 100 těhotenství. I nadále je patrná sestupná tendence tohoto zákroku.

#### **I. 4 AIDS<sup>25</sup> a prezervativ**

Na přelomu tisíciletí svitla pro církev naděje, že papež Jan Pavel II. získá Nobelovu cenu míru, což by byla událost velmi prestižní a pro miliony katolíků po celém světě jistě silně viru stvrzující. Pro římskokatolickou církev by to představovalo obrovský úspěch skýtající uznání a obdiv obou světů – sakrálního i toho profánního – o jehož přízeň církev v současné době tak těžce usiluje. Na prahu třetího milénia by to navíc symbolicky vyzdvihlo význam křesťanské ideologie mezi ostatními náboženstvími a římskokatolické církvi by dalo vyniknout jako její „hlavní“ nositelce personifikované svatým Otcem. Tak by římskokatolická církev v hlasitém souznění se zbytkem světa mohla smírně uzavřít jednu kapitolu dějin a vykročit s čistým štítem do nové epochy.

Nicméně se tak nestalo. O příčině odmítnutí kandidatury Jana Pavla II. na Nobelovu cenu míru hovořil člen Komise Nobelovy ceny luteránský biskup Gunnar Stallseth, když v srpnu roku 2001 v Oslu před novináři poukázal na nutnost přehodnocení postoje Vatikánu

---

<sup>25</sup> *Acquired Immune Deficiency Syndrome* (Syndrom získaného selhání imunity). AIDS je konečné stadium infekce, způsobené virem HIV, tj. *Human Immunodeficiency Virus* (Virus lidského selhání imunity).

k prezervativům. Dále řekl, že: „Současná římskokatolická teologie přeje spíše smrti než životu.“<sup>26</sup> (Cornwell, 2005: s. 259).

Podle statistik OSN se v posledním čtvrt století nakazilo virem HIV přibližně 50 milionu lidí, z toho více než polovina již zemřela. Zhoubnou nemocí, které množstvím obětí může konkurovat pouze Černý mor, se v současnosti nakazí asi 5 milionů osob ročně a v roce 2003 zemřely 3 miliony nemocných jen v samotné Africe. Důsledkem řádění viru HIV je mimo jiné masová chudoba, hlad a miliony sirotků. Tato smutná bilance vyvolává mnohé otázky jak nemoc nejen léčit, ale hlavně jak předcházet jejímu šíření. Zdá se, že možnosti prevence jsou v podstatě dvojího rázu: za prvé sexuální abstinence a za druhé používání prezervativu během pohlavního styku a tím zamezení distribuce viru touto cestou<sup>27</sup>.

V České republice se v rámci národního programu HIV/AIDS propagují mezinárodně platné zásady: „Abstinence (*Abstinency*) v dospívání, Buď věrný/á (*Be monogameous*), Chraň se kondomem (*Condoms*)“ (Machová a Hamanová, 2002: s. 85).

Je nasnadě, že poměrně levný prezervativ (levný alespoň ve srovnání s léky<sup>28</sup> proti AIDS), který je v dnešní době díky světovým zdravotnickým a humanitárním organizacím o něco dostupnější i v oblastech tzv. třetího světa by mohl být vynikajícím prostředkem k postupnému vymýcení viru HIV vůbec.

Metoda doporučování sexuální abstinence, která sice v dnešní době tvoří součást rozsáhlých kampaní proti AIDS a v některých rozvojových zemích jakými jsou například Uganda nebo Keňa se zdá být úspěšná, jde však vždy ruku v ruce s propagací kondomů. To se ale nelíbí římskokatolické církvi, která k užívání jakékoli antikoncepce zaujímá negativní postoj a jde tak daleko, že bez jakýchkoli diplomatických dohod či povolení zasahuje do oficiálních programů Ministerstva zdravotnictví ve zmiňované Ugandě pořádáním anti-kampaní, během kterých přemlouvá mládež k ignorování výzev Ministerstva zdravotnictví ohledně užívání prezervativů.

Vedoucí představitel jedné z nejdůležitějších skupin bojujících proti AIDS – *Treatment Action Campaign* (Aktivní léčebná kampaň) – Nathan Geffen prohlásil postoj římskokatolické církve vůči prezervativům za iracionální a zároveň uvedl, že svým stanoviskem církev ohrožuje velmi záslužnou činnost, kterou sama vykonává ve prospěch HIV pozitivních osob. Podobné hledisko vyjádřil prezident mezinárodní rady *Médecins Sans Frontières* (Lékaři bez hranic) Dr. Morten Rostrup, který označil římskokatolickou církev za součást problému, když radí nepoužívat kondom, což je podle něj naprosto nepřijatelné z perspektivy morální, etické a medicínské a tento zákaz, pokračoval Rostrup, přináší pouze šíření smrtelné choroby (Cornwell, 2005).

Za zmínku stojí také vystoupení kardinála Trujilly, který v říjnu roku 2003 prezentoval oficiální stanovisko římskokatolické církve v pořadu rozhlasové stanice BBC, kde o viru HIV prohlásil, že: „je 450-krát menší než spermatozoidy (...) a spermatozoidy mohou jednoduše projít 'sítí', kterou je tvořen prezervativ“<sup>29</sup> odvolával se přitom na seriózní vědecké studie, ze kterých následně vyplývá, že kondom propouští virus HIV (Cornwell, 2005: s. 264). Stanice

---

„A atual teologia católica romana é uma que favorece mais a morte do que a vida.“ (Cornwell, 2005: s. 259).

Možnost přenosu nákazy hrozí např. i při transfúzi s infikovanou krví, což bylo hlavně v počátcích objevení nemoci častou příčinou infekce. Další cesta přenosu je z matky infikované HIV na dítě během těhotenství.

<sup>28</sup> Antiretrovirové preparáty.

<sup>29</sup> „é (...) 450 vezes menor do que o espermatóide (...) e espermatóide pode facilmente atravessar a 'rede' que é formada pela camisinha“ Cornwell, 2005: s. 264).

BBC zahájila o těchto vědeckých důkazech šetření, jejichž výsledky Trujillova tvrzení naprosto vyvrátila. Podle Světové zdravotnické organizace (WHO)<sup>30</sup> mohou prezervativy snížit riziko nákazy o 90%. Cornwell dále spekuluje, zda se církev staví tak rázně proti kondomům z důvodu, že pochybuje o jejich funkčnosti či zda proto, že je považuje za neetické – nejlepší způsob prevence, který několikrát doporučil Jan Pavel II., když mluvil o HIV a AIDS, je: „posilování opravdových hodnot života, lásky a sexuality.“<sup>31</sup> (Cornwell, 2005: s. 262). Toto papežovo poselství zaznělo v červnu 2001 v New Yorku na zvláštním zasedání OSN, kde delegace Vatikánu razantně vystupovala proti používání kondomů a to i v tak mezí situaci, jakou je pozitivní test na virus HIV v případě pouze jednoho z partnerů, zatímco ten druhý zůstal doposud zdravý. Ani za těchto okolností není užití prezervativu pro římskokatolickou církev přípustné.

Ačkoli protestů z řad kléru proti centralizované moci papežského stolce nebylo nikdy mnoho, a ani tento případ nebyl v tomto ohledu výjimečný, ozval se v lednu roku 2004 poněkud neočekávaně belgický kardinál Godfried Daneels, který byl vždy znám svou stabilní podporou Vatikánu. Trval sice na tom, že on by pohlavní styk mezi partnery, z nichž jeden je infikován virem HIV nedoporučoval, zároveň ale uvedl, že pokud si to partneři přesto přejí: „(...) musí užít kondom. V opačném případě vzrůstá hřích proti pátému přikázání 'Nezabiješ' a hřích proti šestému 'Nesesmíš'“.<sup>32</sup> (Cornwell, 2005: s. 266). Kardinál Daneels pokračoval tvrzením, že jde pouze o otázku prevence a že proti nemoci nebo smrti je třeba se chránit a z morálního hlediska není tedy namístě srovnávat užívání kondomu s metodami kontroly porodnosti (Cornwell, 2005).

AIDS ale není jedinou smrtelnou chorobou, před kterou může kondom ochránit. Ač se to v našich zeměpisných šířkách zdá nepravděpodobné je to například pohlavně přenosný syfilis, který v dnešní době ještě stále zabíjí. Jak vyplývá ze zprávy již zmiňované federace IPPF<sup>33</sup> není například v Ázerbajdžánu nic neobvyklého, že místní muži migrující do Evropy za prací se zde nakazí pohlavně přenosnou chorobou, kterou po návratu domů přenesou na své partnerky a ty pak z nedostatku nám běžně dostupných léků (acylpyrin, antibiotika) umírají na dnes již banální a dobře léčitelná onemocnění. I v těchto případech hraje tedy prezervativ nezastupitelnou úlohu.

V knize s názvem *Bůh a svět*, která je psaná formou rozhovorů mezi německým novinářem Peterem Seewaldem a kardinálem<sup>34</sup> Josephem Ratzingerem (současným papežem Benediktem XVI.), zazní z úst Seewalda otázka či spíše konstatování na téma populačního růstu: „Církvi se vyčítá, že svou rigorózní politikou zákazu antikoncepce v části třetího světa vyvolává velké problémy až skutečnou bídu.“ (Ratzinger, 2005: s. 292). Na to budoucí papež odpovídá:

„To je samozřejmě naprostý nesmysl. Bídu plodí krach morálky, která dříve organizovala jak život kmenového společenství, tak společenství věřících křesťanů, a vylučovala onu velkou bídu, kterou vidíme dnes.“

„Bída nepochází z velkých rodin, ale z nezodpovědného a neukázněného plození dětí, které neznají otce a často ani matky a jako děti ulice musí protrpět skutečnou bídu světa, který je duchovně v troskách. Ale koneckonců všichni víme, že v Africe dnes v důsledku silného

---

<sup>30</sup> WHO – World Health Organisation.

<sup>31</sup> „treinamento nos valores autênticos da vida, amor e sexualidade“. (Cornwell, 2005: s. 262).

<sup>32</sup> „(...) deve usar uma camisinha. Caso contrário, acrescentará um pecado contra o quinto mandamento, 'Não matarás' e um pecado contra o sexto 'Não cometerás adultério'.“ (Cornwell, 2005: s. 266).

<sup>33</sup> IPPF – International Planned Parenthood Federation – Mezinárodní federace pro plánované rodičovství.

<sup>34</sup> Kniha *Bůh a svět* byla poprvé publikována roku 2000, tedy v době, kdy J. Ratzinger byl kardinálem, nikoli papežem.

rozšíření AIDS už dávno vyvstává opačné nebezpečí: nikoli populační exploze, ale zánik celých kmenů a zpuštění krajů.“

„Bídu /produkuji ti/, kteří nám morálku vymlouvají a člověka vidí jen mechanicky: Kondom se jeví účinnější než morálka, ale myslíme-li si, že morální důstojnost člověka je jím nahraditelná, že on zabezpečí naši svobodu, zbavujeme se od základu důstojnosti a vytváříme právě to, čemu zdánlivě bráníme: egoistickou společnost, v níž se každý může po libosti vyžívat a nemusí přebírat zodpovědnost. Bída pochází z demoralizace společnosti, nikoli z její moralizace, a propagace kondomu představuje základní součást této demoralizace; vyjadřuje orientaci, která pohrdá člověkem, která od člověka nic dobrého nečeká.“ (Ratzinger, 2005: s. 292).

Opačný názor na užívání kondomu vyjádřil biskup působící v jižní Africe, Kevin Dowling. Nejprve vyjádřil, stejně jako kardinál Ratzinger, obavu ze ztráty celých národů kvůli nemoci AIDS a dále doporučuje používání kondomu, nikoli jako antikoncepční metody, ale jako nástroje k boji s nemocí. Dále uvádí, že: „Předkládat neuskutečnitelný ideál je úplně zbytečné, protože vytváří pocit nevyléčitelné beznaděje a nemohoucnosti... (...) nutná prevence proti hrozbě AIDS se nezakládá na strachu, ale naopak na volbě zdravého, svobodného a zodpovědného životního stylu.“<sup>35</sup> (Cornwell, 2005: s. 267).

Mezi tyto církevní hodnostáře, kteří se rozhodli nerespektovat oficiální doktrínu římskokatolické církve patří například italský klerik Valeriano Paitoni působící téměř čtvrt století v brazilském São Paulu, kde mimo jiné řídí tři hospici pro osoby nemocné AIDS. Útulky poskytli péči 33 tisícům osob, z nichž dvě třetiny byly děti. Paitoni bojoval proti chorobě všemi možnými prostředky, například rozdával prezervativy mezi infikovanými a za tyto „nepřijatelné“ aktivity obdržel od svého nadřízeného arcibiskupa Cláudia Hummese ze São Paula „odsuzující dopis“. Hummes dále zdůraznil, že existují další možnosti, jak potrestat tohoto misionáře, který nebere ohledy na učení církve. Za Paitoniho se postavily jak neziskové organizace specializované v boji proti AIDS, tak Brazílské ministerstvo zdravotnictví. Kněz Paitonini se dále vyjádřil o AIDS jako o světové epidemii, které je třeba klást do cesty účinné a progresivní vědecké metody. Dále řekl, že: „Odmítat prezervativy je protiklad boje za život.“<sup>36</sup> (Cornwell, 2005: s. 262).

## **I. 5 Asistovaná reprodukce**

Asistovaná reprodukce je novým lékařským podoborem medicíny, který vznikl v souvislosti s rozvojem metod léčení neplodnosti. Užití metod asistované reprodukce nastupuje ve chvíli, kdy selžou konzervativní a chirurgické způsoby léčby neplodnosti.

Asistovaná reprodukce (pomocná účast při reprodukci) je tedy: „soubor léčebných metod a postupů vyžadujících laboratorní manipulaci s lidskými pohlavními buňkami.“ (Machová, Hamanová, 2002: s. 116).

Metodou asistované reprodukce je například tzv. umělé oplodnění (arteficiální inseminace AI), kdy se spermie dopraví až do děložní dutiny a tím se vyřadí protilátky proti spermiím působící v děložním hrdle. Dalším způsobem je metoda tzv. injekce jedné spermie přímo do vajíčka (Intracytoplasmatic Sperm Injection, ICSI) užívaná při kriticky sníženém počtu spermií nebo metoda zvaná mikrochirurgické odebrání spermií z varlete (Testicular

---

„Apresentar um ideal impossível é pior do que inútil porque cria um sentimento de irremediável desesperança e impotência...(...) a necessária prevenção contra a ameaça de AIDS não é inspirada pelo medo mas, pelo contrário, pela escolha de um estilo de vida saudável, livre e responsável.“ (Cornwell, 2005: s. 267).

<sup>36</sup> „Rejeitar os preservativos é o oposto de lutar pela vida.“ (Cornwell, 2005: s. 262).

Sperm Aspiration TESA) či mikrochirurgické odebrání spermií z nadvarlete (Microepididymal Sperm Aspiration MESA). Spermie a embrya (vajíčka nikoli)<sup>37</sup> se také zmrazují a ukládají do tzv. kryobanky, kde je lze uchovat po několik desítek let. Tato metoda uchování spermií je velmi využívána například v případě plánovaného onkologického zákroku u muže, při kterém se spermie mohou poškodit. Z tohoto důvodu se spermie odeberou ještě před zahájením onkologické léčby, aby pak mohly být později použity ke zplození vlastního potomka.

V současné době je asi nejznámějším a zároveň nejdůležitějším postupem asistované reprodukce tzv. *In vitro fertilizace a embryotransfer* (IVF ET). Tato metoda funguje na principu odebrání zralého vajíčka z vaječníku a následné kultivace in vitro spolu se spermiemi. Po oplození vajíčka spermiemi ve zkumavce se vajíčko přeneso zpět do dělohy ženy, od které bylo získáno. Při této proceduře je však pravděpodobnost uhnízdění embrya pouhých 15% a proto se do dělohy vkládají zpravidla tři embrya zároveň. A právě tento bod je tím sporným momentem vyvolávajícím mnoho pochybností jak etických, tak právních a sociálních.

Jednou z nejpálčivějších otázek současnosti je místo určení zbylých nepoužitých embryí. Již ke kultivaci in vitro je většinou třeba 5 – 8 vajíček, aby se zvýšil možný výběr zdravých životaschopných embryí, ale do dělohy jsou obvykle přeneseny jenom tři z nich a „přebytečná“ embrya pak putují do zmíněné kryobanky, kde čekají na svůj další osud, který zatím není po právní stránce zcela vyřešen. Stejná selekce se může opakovat v případě uhnízdění všech implantovaných embryí v děloze, protože vícečetné těhotenství zvyšuje riziko předčasného porodu a je tedy nutné snížit počet plodů na maximálně dva. I v tomto případě vznikají spekulace, které embryo či plod nechat dále vyvíjet, které úplně odstranit a které odložit do kryobanky, k čemuž se přidružují problémy při náhlé změně názoru jednoho z rodičů na budoucnost embrya či otázky téměř neřešitelné, tedy kdo je matkou dítěte pokud jedna dala k dispozici vajíčko a druhá dítě devět měsíců nosila a porodila... (Machová, Hamanová, 2002). Tím výčet rozporuplných či nejednoznačných situací ani zdaleka nekončí.

Zbylá embrya jsou pak v některých zemích užívána k výzkumu kmenových<sup>38</sup> buněk. Právě embryonální kmenové buňky jsou považovány za nejkvalitnější, co se týče jejich užití v léčbě. Důvodem je jejich naprostá „nepopsanost“, tedy nespecializovanost a jejich nízké nebo žádné opotřebení, které může být na překážku u dospělých kmenových buněk, o kterých bude řeč dále. Možností je také cílené dárčovství pohlavních buněk předem určených pouze ke tvorbě embryonálních kmenových buněk. Zajímavou koncepcí představuje tzv.

---

Vajíčka se zmrazením mohou poškodit, konkrétně vznikají poruchy počtu chromozomů, proto se k jejich zmrazování nepřistupuje.

<sup>38</sup> Kmenové buňky jsou základní stavební bloky organismu, které se mohou přeměnit na jakýkoli jiný buněčný typ. Touto svou „všestranností“ umožní organismu vytvářet nová či opravovat poškozená místa. Od „obyčejných“ buněk se liší především způsobem dělení, který v jejich případě spočívá v dělení na dva zcela odlišné typy buněk. První typ je prakticky totožný s mateřskou kmenovou buňkou a jeho posláním je zásobovat tělo v průběhu celého života dalšími kmenovými buňkami, které se starají o regeneraci organismu. Tyto kmenové buňky se nazývají totipotentní. Druhý typ, vzniklý dělením mateřské kmenové buňky, má za úkol se specializovat na různé části těla. Tento druhý typ buněk může být buď unipotentní, tedy produkuje jen jeden typ buněk (např. spermatogoniální buňky usídlené ve varleti) nebo multipotentní (např. nervové kmenové buňky, díky nimž vznikají různé typy buněk nervového systému) a dále pluripotentní buňky, které vytváří jakékoliv nové buňky organismu, kromě již zmíněné buňky totipotentní.

terapeutické klonování, které spočívá v odebrání buňky pacienta a vložení jejího jádra do vajíčka darovaného pro tyto účely a zbaveného vlastní dědičné informace. Vzniklé embryo je po genetické stránce totožné s pacientem, což zvýší pravděpodobnost přijetí léčebných buněk jeho imunitním systémem.

Velmi blízko embryonálním kmenovým buňkám, jejichž výzkumu je ale v mnoha zemích z etických důvodů bráněno, jsou prapohlavní buňky lidského plodu, které lze získat z plodu po umělém přerušení těhotenství. Prapohlavní kmenové buňky jsou sice zatím také nesespecializované, i když ne tak dokonale jako embryonální a jejich výzkum je ze stejných příčin omezen. Proto se dnes řada vědeckých pracovišť po celém světě zabývá výzkumem dospělých kmenových buněk, které se nacházejí v různých částech organismu. Bohatým zdrojem dospělých kmenových buněk je kostní dřeň. Dalším nalezištěm je třeba vlasový folikul, tkáň či různé orgány. Jako zlatá střední cesta mezi embryonálními (kvalitními) a dospělými (méně kvalitními) kmenovými buňkami se v současnosti jeví přítomnost kmenových buněk v placentě a v pupečnickové krvi, na jejíž uchovávání se zaměřují i některá pracoviště v České republice. Nabízí se zde možnost „schovat“ si po porodu pupečnickovou krev v bance a v případě potřeby mít pro své dítě okamžitě nadosah opravný materiál „ušitý na míru“. Přibližně u čtvrtiny vzorků lze kmenové buňky z pupečnickové krve použít i pro potřebu dalších členů rodiny.

Otevřena také stále zůstává možnost určení hranice lidství ve vztahu k pokusům s embryi. Je téměř nemožné rozlišit, zda ještě pracujeme s buněčným shlukem nebo již s člověkem na nejnižší úrovni vývoje. Jak se zamýšlí L. Zamykalová ve svém příspěvku pro časopis *Cargo* nazvaném *Otcem po smrti?*: „Vývoj člověka je proces, bez raných fází není fází pozdních, jediná logická hranice lidství i z hlediska embryologie je početí. Ale, (...) potenciální lidský jedinec ke své realizaci potřebuje matku, uložen a zmražen ve skladu žádnou nadějí na zrození nemá.“ (Zamykalová, 2001: s. 268).

Česká republika ratifikovala Úmluvu o lidských právech a biomedicíně, podle níž je pro práci s embryi zlomová hranice 14 dnů od oplodnění – tedy pokusy na 15-ti denním embryu jsou již trestné. Centrum asistované reprodukce při 1. lékařské fakultě Univerzity Karlovy v Praze na otázku od kdy je embryo člověkem odpovědělo na základě aktuálních poznatků z embryologie a genetiky takto: „embryo jako jedinečný budoucí člověk je definováno ve chvíli, kdy spermie pronikne do vajíčka“ (Machová, Hamanová, 2002: s. 94). Embryologové ale také tvrdí, že až do 14 dne od početí není jisté, jestli se z buněk vyvine placenta nebo embryo (Zamykalová, 2001).

Je očividné, že ne zcela vyjasněné odpovědi na dané otázky vzbuzují mnoho ambivalentních pocitů jak mezi těmi, co se procesu asistované reprodukce přímo zúčastnili, tak mezi odbornou i laickou veřejností. V souvislosti s tímto tématem může zaujmout názor profesora etiky z evangelické teologické fakulty, který poskytl anonymní rozhovor již zmiňované L. Zamykalové:

„Z toho mého pohledu na počátek lidského života – pro mě dokud nedojde ke vzniku těhotenství, tak to vnímám jenom jako potenciální lidský život, čili problém nechat umřít někde nějaká embrya v laboratoři, to nevnímám jako vraždu, takhle to nevidím. To je jen potenciální život, aby se mohl začít rozvíjet, tak musí dojít k tomu těhotenství. Druhá věc je, jestli je odpovědné ta embrya vytvářet, v laboratořích je takhle míchat a k čemu je užívat nebo neužívat. Je to problematické, ale ne že bych to viděl přes tu optiku, že tady jde o zneužívání lidských bytostí a potažmo jejich vraždění a tak. Přece jenom mi připadá, že lidský život je vázaný na matku, vypěstovat člověka ve zkumavce není možné.“ (Zamykalová, 2001: s. 268).

V rámci této diskuse se nabízí také srovnání pohledu evangelického teologa - se silně kontrastujícím přístupem katolického Vatikánu.

Postoj římskokatolické církve k popsané problematice je striktně negativní. Leckoho možná překvapí, že církev, která jinak na jakékoli snahy týkající se zplození potomstva hledí

velice příznivě a dokonce ve výchově dětí vidí jeden z hlavních účelů manželství, zaujímá v případě asistované reprodukce krajně zamítavé stanovisko. Papež Jan Pavel II. se dokonce vyjádřil v tom smyslu, že páry, které se pokouší počít dítě pomocí asistované reprodukce, jsou vinny sobectvím a chorobně úpadkovým chováním a kromě toho znásilňují svou důstojnost manipulací a zneužitím svých vlastních těl (Cornwell, 2005). Jan Pavel II. dále varoval, že oplodnění ve zkumavce (IVF): „snižuje stvoření na laboratorní, čistě biologický, počín, přitom to má být, z vůle Boží, plod úmluvy, sjednocení osob, tak jak je vyjádřen tělesnou jednotou muže a ženy spojených manželstvím.“<sup>39</sup> (Cornwell, 2005: s. 158).

## **I. 6 Ordinance žen v římskokatolické církvi z hlediska genderu**

Úvodem se zdá být nezbytné stručně vymezit termín *gender*. Za velmi koherentní a ucelenou lze považovat definici, kterou užila M. Čermáková v předmluvě k dnes již klasickému dílu *Pohlaví, gender a společnost* od Ann Oakleyové.

„Pojem gender – sociální konstrukt, který vyjadřuje, že vlastnosti a chování spojované s obrazem muže a ženy jsou formovány kulturou a společností. Na rozdíl od pohlaví, které je univerzální kategorií a nemění se podle času či místa, působení genderu ukazuje, že určení rolí, chování a norem vztahujících se k ženám a mužům je v různých společnostech, v různých obdobích či různých sociálních skupinách rozdílné. Jejich závaznost či determinace není tedy přirozeným, neměnným stavem, ale dočasným stupněm vývoje sociálních vztahů mezi muži a ženami.“ (Oakleyová, 2000: s. 11).

V kontextu této práce souvisí pojem gender především se dvěma bezprostředně následujícími tématy, která se snaží pomocí historické retrospektivy zachytit vývoj postojů (katolické) římskokatolické církve k problematice svěcení žen kněžství a dále k podmínce života v celibátu pro členy kléru. Prostřednictvím těchto kapitol se pokoušíme ukázat, že ať se jedná o determinaci biologickou (v případě ordinace žen) či determinaci kulturní (ve věci celibátu), jde jen o dvě strany téže mince, kdy jednostranně zaměřený výklad náboženské doktríny – a jeho následné zdogmatizování – klade lidské přirozenosti mnohdy nepřekonatelné překážky.

Ať už se církevní právo *veta*, týká nemožnosti změnit danost biologickou (rozuměj pohlaví) či jen neschopnosti dostát celoživotnímu slibu čistoty, následkem většinou bývá pouze narůstající vnitřní konflikt mezi záměrem sloužit Bohu a nemožností toho dosáhnout církevně posvěcenou cestou.

Friedrich Nietzsche kdysi napsal, že křesťanství dalo Erótu napít jedu, na který sice Erós nezemřel, avšak zvrhl se v neřest. A dále doslova: „Tak se křesťanství podařilo z Erótu a Afrodity – mocností schopných velkých ideálů – mukami, které jim působilo při všech pohlavních vznětech, učinit pekelné skřety a přízraky.“ (Nietzsche, 2001).

*„Není už rozdíl (...) mezi mužem a ženou.*

*Vy všichni jste jedno v Ježíši Kristu.“*

Tento slavný výrok apoštola Pavla z Listu Galatským ilustruje mimo jiné Pavlův ambivalentní postoj vůči ženám projevující se právě jistou názorovou nevyvážeností mezi některými jeho autorskými pasážemi biblického kánonu, jak uvidíme dále. Obsah Pavlova rovnostářského pokusu byl natolik pobuřující, že jej biskup Epifanius ze Salamis ve 4. století

---

<sup>39</sup> „reduz a procriação a um ato de laboratório meramente biológico, quando deve ser, por vontade de Deus, o fruto de um pacto, uma comunhão de pessoas, tal como se expressa na união carnal de um homem e de uma mulher jungidos pelo matrimônio.“ (Cornwell, 2005: s. 158).

téměř připodobnil k herezi. Výrok v plném znění má však mnohem širší dosah a tak není zcela zřejmé, zda příčinou biskupova pobouření byli ženy, otroci či pohané: „Není už rozdíl mezi židem a pohanem, otrokem a svobodným, mužem a ženou. Vy všichni jste jedno v Ježíši Kristu.“ (Ga 3, 28).

V prvotní křesťanské církvi měly ženy stejné právo vést obce věřících jako jejich mužské protějšky. Není na tom nic překvapivého, protože Ježíše na jeho pouti doprovázeli jak ženy, tak muži a sám Ježíš, zdá se, byl velmi liberálního založení, neupřednostňující muže ani ženy. To se však brzy stalo trnem v oku vyznavačům patriarchálního systému, kteří, podle některých současných studií, dezinterpretovali a dodatečnými vsuvkami „obohatili“ biblický kánon v neprospěch ženského pohlaví (Bellinger, 1998; Denzler 1999).

Přitom podle všech tří synoptických<sup>40</sup> evangelistů, to byly právě ženy, které vytrvaly během Ježíšova ukřižování i potom, co jej všichni ostatní učedníci ze strachu opustili a byla to Marie z Magdaly, která našla po Ježíšově zmrtvýchvstání *prázdný hrob*. Mnohem důležitější je však následná Ježíšova žádost adresovaná právě ženám (na čemž se shodují evangelia Matouše, Marka a Jana), aby šly *povědět* či *oznámit* ostatním učedníkům novinu o jeho vzkříšení. Podle Jana se Ježíš jako první zjevil Marii z Magdaly, která ho pro slzy nejdříve nepoznala: „Ježíš jí řekl: 'Marie!' Obrátila se a zvolala hebrejsky: 'Rabbuni', to znamená Mistře. Ježíš jí řekl: '(...) jdi k mým bratrům a pověz jim (...)’“ (Jan 20, 16 – 17). Lukáš jako jediný píše, že se vzkříšený Ježíš neobjevil před ženami, ale před muži. Bellinger poukazuje na to, že: „V 'povelikonoční' tradici je patrná tendence odsunout ženy jako svědkyně a poselkyně Ježíše Nazaretského do pozadí, posléze je umlčet a nakonec z evangelia zcela vyloučit.“ (Bellinger, 1998: s. 299).

O tom svědčí i 1. list Korintským, jehož autorem je Pavel z Tarsu:

„(...) Kristus zemřel za naše hříchy podle Písem a byl pohřben; byl vzkříšen třetího dne podle Písem, ukázal se Petrovi, potom Dvanácti. Poté se ukázal více než pěti stům bratrů najednou (...). Pak se ukázal Jakubovi, potom všem apoštolům. Naposledy ze všech se jako nedochůdce ukázal i mně.“ (1 K 15, 3 – 8).

Bellinger dále poznamenává, že Pavlův popis Ježíšova zmrtvýchvstání je v naprostém rozporu se třemi ze čtyř evangelií a nezmiňuje ani to, že žádný z výše jmenovaných nebyl ve chvíli Ježíšovy smrti a pohřbu na inkriminovaném místě, protože všichni, kromě žen, dali raději přednost vlastní záchráně před nejistým koncem. Bellinger přímo tvrdí, že: „Jedině ženy mohly jako 'permanentní' svědkyně dosvědčit totožnost zemřelého, pohřbeného a vzkříšeného Ježíše (...) že byly jako první pověřeny, aby zvěstovaly své svědectví (angéllein)“ (Bellinger, 1998: s. 300).

Zůstává otázkou, do jaké míry to mohly být právě obavy z přílišné blízkosti žen Ježíši a z toho plynoucí pevně ukotvené postavení v rodící se církevní hierarchii, co vedlo předáky církve k postupným, leč zřetelně znevýhodňujícím úpravám postavení žen v křesťanské obci. Tyto restrikce nacházíme například v tzv. *Apoštolských konstitucích* ze 4. století, kde se dočteme:

„Nedovolujeme, aby ženy v církvi učily, ony se mohou jen modlit a poslouchat učení. Neboť náš učitel a Pán Ježíš Kristus nám vyslal jen Dvanáct (apoštolů), aby poučili lid (Izrael) a pohany. Ženy ale nikam nevyslal, aby zvěstovaly poselství, ačkoli na nich žádné vady nebylo. Neboť spolu s námi byla Matka Pána a jeho sestra, dále Marie Magdalská a Marie, dcera Jakubova, a Marta a Marie, sestry Lazara, a Salome, a ještě další. Kdyby tedy bylo nutné, aby ženy učily, pak by je sám jako první vyzval, aby s námi lid učily. Jestliže ale muž je hlava ženy, potom není správné, aby zbývající tělo vládlo hlavě.“ (Bellinger, 1998: s. 301).

---

<sup>40</sup> První tři evangelia (Matoušovo, Markovo, Lukášovo) se v mnoha ohledech shodují – nazývají se tedy synoptická (tj. souhledná) (Bible, 1987: s. 10).



V 1. listě Korintským v oddíle *Pořádek při bohoslužbách* se již citovaný Pavel z Tarsu velmi zřetelně vyslovuje proti jakémukoli zasahování žen do obřadu a nařizuje jim se v případě hlubšího zájmu zeptat doma svých mužů. Nabízí se otázka, jak se s tímto tvrzením shoduje jednota v Kristu pro muže i ženy bez rozdílu, kterou Pavel slibuje všem pokřtěným. Doslova se zde píše:

„Jako ve všech obcích Božího lidu, ženy necht' ve shromáždění mlčí. Nedovoluje se jim, aby mluvily; mají se podřizovat, jak to říká i Zákon (1 Mojž 3, 16). Chtějí-li se o něčem poučit, ať se doma zeptají svých mužů; ženě se nesluší mluvit ve shromáždění.“ (1 K 14, 34 – 35).

Za zmínku stojí, že to byl právě Pavel z Tarsu, který v mnoha bodech *Zákon* (rozuměj Starý Zákon) respektovat odmítá, což dokladuje mimo jiné jeho „boj“ proti nutnosti obřizky. V tomto případě mu však posloužil jako nenapadnutelná argumentační základna.

Další text zakazující ženě učit a šířit Kristovo poselství nacházíme například v 1. listě Timoteovi, o kterém již nemáme úplnou jistotu, zda byl autorem Pavel či jeho žáci:

„Žena ať přijímá poučení mlčky s veškerou podřízeností. Učit ženě nedovoluji. Žena nemá mít moc nad mužem, nýbrž má se nechat vést. Vždyť první byl stvořen Adam a pak Eva. A nebyl to také Adam, kdo byl oklamán, ale žena byla oklamána a dopustila se přestoupení. Spasena bude jako matka, jestliže setrvá ve víře, lásce, svatosti a střízlivosti.“ (1 Tm 2, 11 – 15).

Jak vidno je ke spáse ženského pohlaví nutné kromě nezbytného mateřství také *svatosti* a *střízlivosti*. Ženské pokolení personifikované Evou se provinilo a v důsledku tohoto selhání jsou její pokračovatelky bez výjimky a jednou provždy ponechány ve stínu svých mužských protějšků. V již zmíněných *Apoštolských konstitucích* nacházíme ještě další zdůvodnění nadřazenosti muže nad ženou a vysvětlení, proč je lépe, aby žena neměla přístup mezi církevní hodnostáře jako jim rovná:

„O udílení křtu ženami vám sdělujeme, že těm, kdo je podstoupí, hrozí nemalé nebezpečí; pročez k tomu neradíme; je to nejen nebezpečná věc, nýbrž zákonu odporující a bezbožná. Neboť když muž je hlavou ženy, a je povýšen ke kněžství, přiči se spravedlnosti ničit řád stvoření a muži příslušející vládu postoupit na nejspodnější úd... Muž má vládu nad ženou, ježto on je také její hlavou. Když ale ženám nedovolujeme učit, jak by jim mohl někdo navíc přiznat kněžské funkce, odporující jejich přirozenosti? Ustanovovati ženským božstvům jejich kněžky je totiž omyl helénistické bezbožnosti, nikoli však nařízení Kristovo. Neboť kdyby člověk směl být pohřben ženou, potom by věru Pán byl pohřben svou vlastní matkou a nikoli Janem a vyslal by ke křtu současně s námi také ženy. On však takové nařízení neučinil ani nezanechal písemně, neboť jako Stvořitel přírody a zakladatel pořádku znal nejen přirozené zákony, ale i zákony přiměřenosti.“ (Bellinger, 1998: s. 301).

A tyto *zákony přiměřenosti* jsou v římskokatolické církvi ctěny až do dnešních dní a prozatím nic nenasvědčuje tomu, že by z řad církve povstala potřeba zkoumat, jsou-li tyto původním Ježíšovým návrhem nebo jen prostředkem utvrzujícím autoritu církve vůči jednotlivci.

Věcí, které ještě zbyly k nápravě, se ochotně ujal středověk; a tak v Listu Římanům, kde Pavel zdraví apoštoly Andronika a Junii (rozuměj ženu a navíc apoštolku) je dnes opravený text, kde stojí: „Pozdravujte Andronika a Junia /tedy muže/, původem židy jako já a kdysi spoluvězně, apoštoly, kteří se těší zvláštní vážnosti a uvěřili v Krista dřív než já.“ (Ř 16, 7). K tomu Denzler dodává: „Co nerušilo ani Pavla ani raně křesťanskou církev, považovala středověká mužská hierarchie za natolik neúnosné, že to odstranila pomocí překladatelského triku.“ (Denzler, 1999: s. 204).

Denzler nám k tomuto tématu předkládá ke zvážení mimo jiné domněnku žurnalisty Franze Alta, který prostřednictvím metod hlubinné psychologie došel k závěru, že postoj římskokatolické církve vůči ženám vyplývá z možného potlačení vlastního ženského

elementu (tedy Jungovy Animy) v osobnostech jednotlivých celibátních kněží. Ti, nejenže ženskou část bytosti eliminují v ženách, se kterými přicházejí v běžném životě do styku, ale zároveň o ženský prvek ochuzují sami sebe, ve své tvořivosti a myšlení, místo, aby se pokusili o znovunalezení integrity své osobnosti.

Téměř totéž vyjádřil jinými slovy přibližně o půl tisíciletí dříve slavný reformátor Johannes Calvin (1509 – 1564), když řekl, že: „Od počátku přidal Bůh ženu k muži, aby spolu tvořili celistvého člověka; kdo tedy ženou opovrhne, odtrhnul zároveň polovinu svého Já... muž bez ženy je jako poloviční muž.“ (Bellinger, 1998: s. 295).

Římskokatolická církev svůj postoj k ordinaci žen zatím nezměnila a nic nenasvědčuje tomu, že by se tak mohlo stát v nejbližší době. Papež Jan Pavel II., v červnu 1995 před Pekingskou světovou konferencí o ženách, vydal prohlášení, ve kterém se jménem římskokatolické církve ženám omlouvá za příkoří, kterých se na nich dopustili muži a apeloval na všechny státy a mezinárodní instituce, aby se snažily ženám zajistit plné respektování jejich důstojnosti a role ve společnosti. Dále zdůraznil, že velký proces osvobozování žen vnímá od základu pozitivně (Cornwell, 2005). Toto sdělení formuloval papež téměř přesně rok poté, co potvrdil, *Prohlášení kongregace pro věrouku* z října roku 1976, které říká, že: „Církev, zachovávající věrnost vzoru svého pána Ježíše, není oprávněna k tomu, aby připustila ženy ke kněžskému vysvěcení“, při obhajobě tohoto tvrzení se církev neodvolává na nic jiného, než na již zmíněné *Apoštolské konstituce* ze 4. st. n.l., kde se píše: „Ježíš Kristus nepovolal žádnou ženu mezi Dvanáctku /rozuměj apoštolů/“ (Bellinger, 1998: 304; Cornwell, 2005). A přidává se další teologické zdůvodnění nemožnosti ordinace žen: „Má-li být postavení a funkce Krista v eucharistii zobrazeno svátostně, pak tu není ona 'přirozená podobnost', která musí existovat mezi Kristem a jeho služebníkem (...) Kristus sám byl a zůstane totiž mužem.“, zdá se, že toto vysvětlení téměř nedává prostor pro argumentaci, i když lze například s Denzlerem namítat, že: „prezentaci Krista není možné vidět v bytí muže, ale ve svěcení“ (Denzler, 1999: s. 210).

Otázka ženské ordinace vyvolává velké rozpory nejen mezi veřejností, ale také uvnitř samotné římskokatolické církve. Za možnost vysvěcení se zde nezasazují jen ženy, kterých se situace bezprostředně týká, ale i jejich mužské protějšky mající potřebu ordinaci žen podpořit. Jedním z nich je světitel biskup Ernst Gutting, který se dlouhodobě snaží prosadit alespoň jáhenské svěcení žen a zamýšlí se nad tím, zda: „Vyloučení ženy z určitých povolání a oblastí znamená v podstatě a priori blokovat charismata, která může dát Bůh ženám. Nezabráňujeme tak Bohu konat ve světě, co může konat skrze ženy?“ (Denzler, 1999: s. 209). Protestů přibývá také mezi řádovými sestrami. Již v roce 1979 během cesty Jana Pavla II. po USA došlo k několika výrazným projevům nesouhlasu s oficiální politikou Vatikánu týkající se ordinace žen. U zrodu otevřené kritiky stály právě řádové sestry. Například v Detroitu přišly sestry na demonstraci se žlutou páskou na rukávu, čímž daly najevo svůj protest proti útlaku žen v římskokatolické církvi. Další ukázkou nevole vycházející z řad církve byla otevřená kritika vyslovená předsedkyní Výboru vedení 128 000 severoamerických řádových sester Therese Kaneovou ve Washingtonu, která tváří v tvář papeži vyslovila požadavek na přístupnost všech církevních úřadů pro ženy. Therese Kaneová patřící do Řádu milosrdných sester sice po svém projevu sklídila obrovský potlesk, ale na papežovu odpověď čekala marně.

V dnešní době už mnoho křesťanských církví ordinuje nejen farářky a pastorky, ale nejsou výjimkou ani biskupky. Zastávají své funkce v církvi metodistické, anglikánské a luteránské. V římskokatolické církvi však změně nic nenasvědčuje. Jak stojí v *Codex Iuris Canonici* v kánonu 1024 z roku 1913: „Svaté svěcení obdrží právoplatně jen pokřtěný muž.“ Podle výzkumů institutu Emnid z roku 1992 se s tímto *status quo* ztotožňuje pouhých 18% katolíků v Německu, 17% zaujímá indiferentní postoj a většinových 64% považuje ordinaci žen za správnou. Tato tendence má vzestupný charakter a projevuje se napříč kontinenty –

jasně hovoří například výsledná zpráva Gallupova Ústavu pro výzkum veřejného mínění deklarovaná na konferenci římskokatolických biskupů v Indianě, kde se píše, že převážná většina americké katolické veřejnosti si myslí, že ordinovat ženy na kněze je „pro jejich církev dobré“.

### **I. 7 Povinnost celibátu v římskokatolické církvi z hlediska genderu**

Celibát (z lat. caelebs, caelibatus – neženatý, svobodný) je požadavek na hodnostáře, řádové sestry a bratry římskokatolické církve, aby zůstali po celý život svobodní a pohlavně naprosto zdrženliví. Římskokatolická církev tvrdí, že tento požadavek vychází z rad Ježíše Krista a doporučení apoštola Pavla.

Celibát se začal do praxe prosazovat ve 4. století, zpočátku velmi postupně a nenásilně. Byl to například sněm v Elvíře roku 305 či synody v Ancyře v roce 314, které předepisovaly celibát. Avšak až mnohem později, roku 1074, se rozhodnutím papeže Řehoře VII. začal celibát týkat striktně všech kněží bez rozdílu.

Zlomovým okamžikem bylo přijetí celibátu II. lateránským koncilem roku 1139, a ačkoli se zvedaly hlasy opozice uvnitř církve a objevily se snahy celibát zrušit například na koncilu tridentském, byl zde nakonec celibát naopak potvrzen a pokusy o zrušení byly až do dnešních dní neúspěšné.

Denzler ve své knize *Dějiny celibátu* uvádí několik hlavních důvodů, které podle něj vedly k uzákonění celibátu. Jsou jimi: kultická čistota; asketická čistota; společenská prestiž; ekonomický zájem; snaha o získání moci; a teologické argumenty: dar od Boha, spojení s Kristem, život rovný andělům (Denzler, 2000).

V témže roce, kdy II. lateránský koncil ustanovil celibát, byla v Remeši všechna manželství církevního kléru prohlášena za neplatná. Ve skutečnosti však mnohdy celibát dodržován nebyl. Svědčí o tom některé historické prameny hovořící například o španělském opatu ze St. Palayo, který si podle šetření z roku 1130 vydržoval přes sedmdesát konkubín či o anglickém opatu u sv. Augustina v Canterbury, o kterém bylo v roce 1171 zjištěno, že má ve vesnici 17 nemanželských dětí (Janiš, 2004).

O tom, jak se k celibátu někdy přistupovalo na našem území, vypovídá ustanovení synody v Olomouci z roku 1342, které zakazuje kněžím účast na svatbách jejich dětí, protože tím „přispívají spíše k jejich ostudě, než ke cti“ (Zvěřina, Uzel, Koubek, 2001: s. 21).

V současnosti se otázka celibátu často řeší ve velmi nepříznivém kontextu, kdy celibátní kněží bývají nařčeni z heterosexuálních, homosexuálních či dokonce pedofilních vztahů s věřícími své obce. Zvěřina ve svém příspěvku *Sexuální abstinence, askeze a celibát* uvádí, že podle britských výzkumů bylo jen ve Velké Británii v posledních letech vyšetřováno několik set kněží podezřelých ze spáchání různých sexuálních deliktů (Zvěřina, Uzel, Koubek, 2001).

Mohlo by se zdát, že rozšířené počínání římskokatolických kněží páchajících sexuální přečiny, nikoli jen proti pravidlům své církve, ale i proti zákonům celospolečenským, má prostý důvod. Přestoupení – pro mnohé nesplnitelného – slibu čistoty v kněžích možná evokuje pocit, že tak jako tak již „propadli peklu“ a že tedy už není rozdíl mezi stykem s dospělým či nezletilým. Vina je už stejně neodčinitelná a stírá se tak hranice mezi dobrem a zlem z hlediska společnosti a prizmatem církve. Je smutné, že římskokatolická církev snažící se udržet tuhou kázeň mezi svými hodnostáři si neuvědomuje, že tímto extrémním požadavkem mnohdy sama vyvolá efekt protržené hráze a stojí tak u zrodu patologického sexuálního chování svých kněží, kteří navíc jistě vynakládají zcela nadlidské úsilí ve snaze dostat svému slibu.

Jak by se mohlo zdát, kněžský celibát není dogmatem či naukou víry, která by stála u zrodu církve. Celibát nebyl ustanoven ani Ježíšem, ani apoštoly. Není pravidlem, podle něhož by žili všichni kněží, kteří zaslíbili svůj život Kristu.

Ve východních katolických církvích nacházíme ženaté kněží velmi frekventovaně a i v západních církvích vycházejících z křesťanství je v současné době poměrně velké množství kněží, kteří jsou ženatí. U nás v Čechách to byli například kněží tzv. „podzemní církve“ během komunistického režimu.

Ale i východní církve postulují pro manželství kněží určitá pravidla a omezení. Ženatí muži mohou vstoupit do kněžského stavu avšak neženatí či ovdovělí kněží se již oženit nemohou. Také biskup je volen pouze mezi kněžími, kteří jsou svobodní.

Pravidlo celibátu je jednou ze základních odlišností mezi římskokatolickou církví a protestantismem, kde celibát povinností není.

Celibát bývá často napadán z důvodu, že jej mnozí z řad laiků, tak kléru pokládají za nebiblický. Za příklad se uvádí Hospodinův příkaz z knihy Genesis: „Plodte a množte se a naplňte zemi.“ (Gn 1,28).

K problematice manželství či naopak svobodného asketického života se prostřednictvím Bible velmi obsáhle vyjadřuje apoštol Pavel, známý také jako Pavel z Tarsu, který se sám celý život neoženil.

„Přál bych si totiž, aby všichni lidé byli jako já; ale každý má od Boha svůj vlastní dar, jeden tak, druhý jinak. Svobodným a vdovám pravím, že je pro ně lépe, když zůstanou tak jako já. Je-li jim zatěžko žít zdrženlivě, ať vstoupí v manželství, neboť je lepší žít v manželství než se trápit.“ (1 Kor 7, 7-9).

A na počátku téhož oddílu s názvem *Manželství a zdrženlivost* Pavel celibát vyvyšuje a manželství povoluje pouze těm, kteří svobodného stavu nejsou schopni. Doslova zde Pavel píše:

„Je pro muže lépe, když žije bez ženy. Abyste se však uvarovali smilstva, ať každý má svou ženu a každá svého muže. Muž ať prokazuje ženě, čím je jí povinen, a podobně i žena muži. Žena nemá své tělo pro sebe, ale pro svého muže. Podobně však ani muž nemá své tělo pro sebe, ale pro svou ženu. Neodpírejte se jeden druhému, leda se vzájemným souhlasem a jen na čas, abyste byli volni pro modlitbu. Potom zase buďte spolu, aby vás satan nepokoušel,

když byste se nemohli ovládnout. To ovšem říkám jako ústupek, ne jako příkaz.“ (1 Kor 7,1-6).

Zdá se, že Pavel vnímá manželský stav jako „menší zlo“, které má věřící uchránit před mnohem závažnějším pokušením smilstva. Zdůrazňuje ale, že svobodný člověk žijící v odříkání a modlitbách (pokud je takového života schopen) se může mnohem intenzivněji zasvětit Bohu:

„Svobodný se stará o věci Páně, jak by se líbil Bohu, ale ženatý se stará o světské věci, jak by se zalíbil ženě, a je rozpolcen. Žena bez manžela nebo svobodná dívka se stará o věci Páně, aby byla svatá tělem i duchem. Provdaná se stará o světské věci, jak by se zalíbila muži. To vám říkám, abych vám pomohl, ne abych vás uvedl do nesnází, ale abyste žili důstojně a věrně lnuli k Pánu bez rozptylování.“ (1 Kor 7, 32-35).

Pavel celou záležitost uzavírá takto: „Takže kdo se ožení se svou snoubenkou, jedná dobře, ale kdo se neožení, udělá lépe.“ (1 Kor 7,38).

Podle doktriny římskokatolické církve to však byl již Ježíš, který se vyslovil pro upřednostnění celibátu jako prostředku k dosažení království nebeského. V Matoušově evangeliu v oddíle nazvaném *O rozluce* nacházíme Ježíšovu obhajobu manželství, které by podle něj mělo být s výjimkou smilstva nerozlučné. Na toto jeho učedníci kontrují slovy: „Jestliže je to s mužem a ženou takové, pak je lépe se neženit“ (Mt 19,10).

Na to Ježíš odpovídá:

„Ne všichni pochopí to slovo; jen ti, kterým je to dáno. Někteří nežijí v manželství, protože jsou k tomu od narození nezpůsobilí; jiní nežijí v manželství, protože je nezpůsobilými učinili lidé; a někteří nežijí v manželství, protože se ho zřekli pro království nebeské. Kdo to může pochopit, pochop.“ (Mt 19,11-12).

Život v celibátu může být také vnímán jako předobraz Božího království, protože: „Po vzkříšení se lidé nežení ani nevžívají, ale jsou jako nebeští andělé.“ (Mt 22,30).

Nejvděčnějším zdrojem rozepří ohledně biblického původu kněžského celibátu bývají zdánlivě kontroverzní výroky apoštola Pavla, které slouží argumentaci obou názorových stran. A tak z 1. listu Timoteovi, jehož je Pavel autorem, by se dalo dokonce vyvozovat, že manželství je pro klér povinné:

„Nuže, biskup má být bezúhonný, jen jednou ženatý, střídmy, rozvázný, řádný, pohostinný, schopný učit, ne pijan, ne rváč, nýbrž vlídný, smířlivý, nezištný. Má dobře vést svou rodinu a mít děti poslušné a počestné; nedovede-li někdo vést svou rodinu, jak se bude starat o Boží církev?“ (1 Tim 3,2-5).

Ve 20. století to byl zřejmě II. vatikánský koncil, který u příznivců zrušení celibátu vzbudil největší naděje. Nakonec však papež Pavel VI., který se ujal pontifikátu po Janu XXIII. – svolavatel koncilu – rozhodl toto téma z pravomoci koncilu (spolu s otázkou antikoncepce) vyjmout a k vyřešení problému použít svrchovanost své papežské neomylnosti. Toto rozhodnutí snížilo nejen autoritu koncilu, ale zpochybnilo i způsob uplatňování vlivu papeže.

Roku 1967 vydal Pavel VI. již zmíněnou encykliku *Sacerdotalis caelibatus*, která měla za cíl kléru připomenout pravidla sexuální abstinence. Ani papež Jan Pavel II. přísnost celibátních pravidel nezmírnil a ve svém pastýřském listě z roku 1993 píše: „Celibát je dar pro jedince a jeho prostřednictvím i dar pro církev.“ (Janiš, 2004: s. 93).

Rok před papežovým písemným prohlášením se uskutečnil průzkum Institutu Emnid, jehož výsledky hovoří o 85% německých katolíků, kteří si myslí, že by měl papež celibát zrušit a nechat kněží uzavírat manželství – zbylých 15% katolíků se vyslovilo pro zachování celibátu (Bellinger, 1998).





Alegorie izraelsko-palestinského konfliktu ztvárněná přímo na ploše kontroverzní bariéry Západního břehu, zde města Betléma.

Blízkovýchodní mírové poselství.







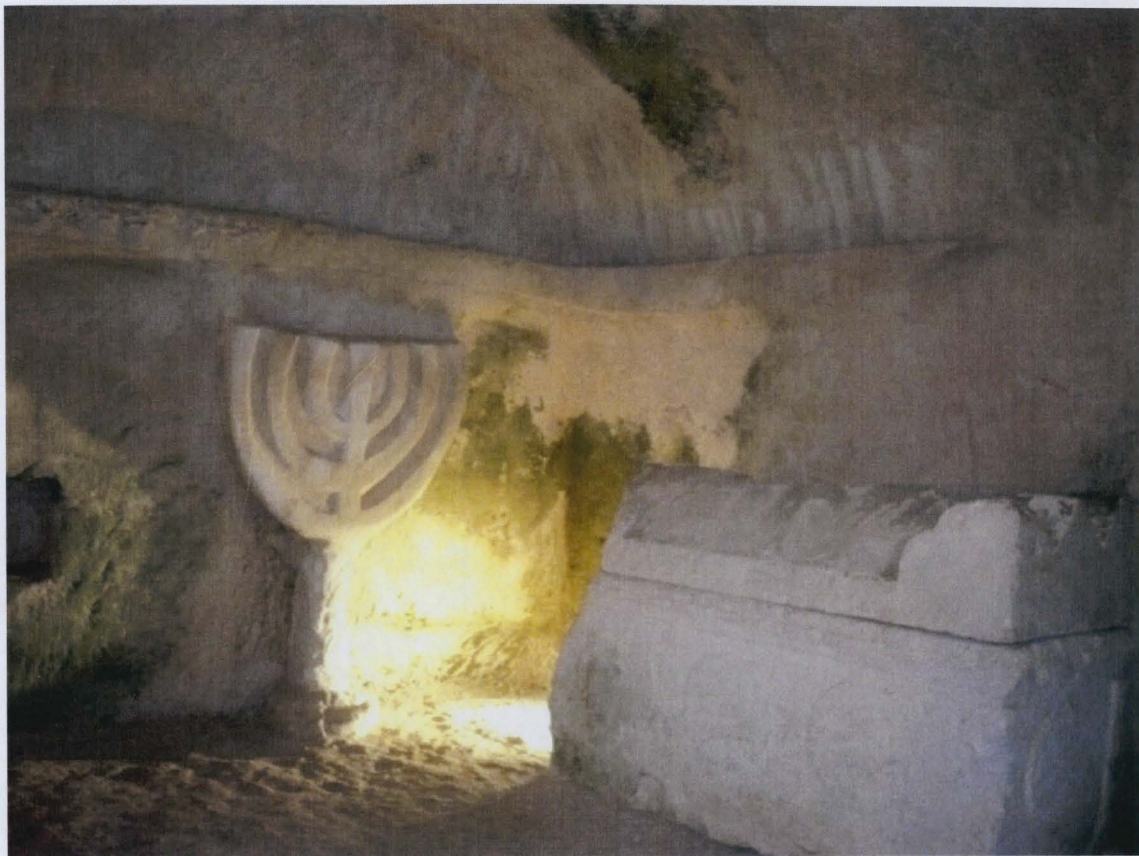
Židovská svatba



Každoroční oslava narození Šimona bar Jochaje, domnělého autora kabalistického spisu Zohar, je velkým svátkem ortodoxní populace.



Hrobky talmudických učenců na severu Izraele



Univerzitní kampus v Tel Avivu





Mladí Izraelci







Palestinci z Hebronu a Nábulusu







Palestinské děti z Hebronu a Nábulusu.

